



中國人民大學
RENMIN UNIVERSITY OF CHINA

博士学位论文

DOCTORAL DISSERTATION

论文题目： 为世界立心——廖平的经学与政治哲学

(英文): **Reuniting Confucianism with History:
the Political Philosophy of Liao Ping 廖平 (1852-1932).**

作 者： 张南

指导教师： 彭永捷教授 Prof. Dr. Bart Dessein

2020 年 5 月 20 日

中國人民大學

博士学位论文

(中文题目)

为世界立心——廖平的经学与政治哲学

(外文题目)

**Reuniting Confucianism with History:
The Political Philosophy of Liao Ping**

作者学号：

2016000387

作者姓名：

张南

所在学院：

哲学院

专业名称：

中国哲学

研究方向：

儒家哲学

导师姓名：

彭永捷教授 Prof. Dr. Bart. Dessein

论文主题词：

(3—5个)

廖平；经学；政治哲学；素王；大统；文质

论文提交日期：

2020年5月21日

独 创 性 声 明

本人郑重声明：所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写的研究成果，也不包含为获得中国人民大学或其他教育机构的学位或证书所使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

论文作者：_____日期：_____

关于论文使用授权的说明

本人完全了解中国人民大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

论文作者：_____日期：_____

指导教师：_____日期：_____

目录

中文摘要	iv
ABSTRACT	vii
绪论	1
0.1 选题缘起	1
0.2 研究回顾	8
0.2.1 廖平经学的学术史研究	8
0.2.2 政治哲学视域下的廖平思想	19
0.3 研究方法	24
第一章 非汉非宋：廖平的思想世界	27
1.1 汉宋之争	28
1.2 非汉非宋	33
1.3 专求大义	41
第二章 知圣与空言：重建孔子的神圣权威	51
2.1 孔子身位之变	52
2.1.1 周公为圣、孔子为师	53
2.1.2 人皆可以至圣人	55
2.1.3 以一名定孔子	59
2.2 受命制作	62
2.2.1 “五十知天命”：孔子受命的证成	62
2.2.2 述作与立言：素王的制作	67

2.2.3 空言俟后：孔经万世法.....	77
第三章 大统与小统：经学解释空间的拓展.....	85
3.1 视野的转变：从“辨今古”到“会中西”.....	86
3.1.1 “天下观”的崩塌与“万国观”的形成.....	86
3.1.2 西学新知与廖平“经学三变”.....	91
3.2 经学的重构：从“张三世”到“大九州”.....	96
3.2.1 “张三世”与历史哲学.....	97
3.2.2 “大九州”与全球视野.....	101
3.2.3 “大小统”与经典范围的拓展.....	107
第四章 文质与伦常：儒学普世价值的建立.....	114
4.1 “文质”与“中西”.....	114
4.1.1 孔教危机与进化史观.....	114
4.1.2 先野后文与改文从质.....	121
4.2 “三纲”与“平等”.....	143
4.2.1 “专主一天”与自然差等.....	144
4.2.2 “一本之教”与“三本之教”.....	147
4.2.3 “野蛮之平等”与“文明之区别”.....	150
4.3 “君相”与“民主”.....	154
4.3.1 三等政体论循环.....	154
4.3.2 圣君贤相与议会民主.....	157
第五章 东西与内外：构建世界文明共同体.....	163
5.1 朝贡制度的解体：“以夷变夏”的危机感.....	163
5.2 重建“大统疆域”中的世界文明中心.....	168

5.2.1 “大九州”与“大统疆域”的构想.....	168
5.2.2 星象分野与世界中心的确立.....	172
5.3 “二伯”、“两京”与东西半球文明的传播.....	178
5.3.1 “二伯”分治与世界秩序的重构.....	178
5.3.2 “两京”开辟与东西文明的一统.....	182
5.4 服制与“由内向外”传播方式的改良.....	187
5.4.1 服制与由内向外的文明传播方式.....	187
5.4.2 “用夏变夷”与文明两京的结合.....	192
余论.....	199
参考文献.....	200

中文摘要

近代以来，古老的中国文明“遭遇三千年未有之变局”。在这场激荡的变局中，西方文明的强势入侵，冲击了儒学为核心的中国政教系统，使其面临着裂解和重构的危机。要想走出危机，儒学就必须对中西和古今两方面做出回应。就中西而言，必须回应“中国”的位置和儒学的适用范围（世界纳入儒学解释框架）两个问题；就古今而言，儒学是否还能作为现代的政教核心价值。这两个方面的根本在于重构儒学的普遍主义。惟其如此，才能够维持经学在政教系统中的正当性地位。这正是廖平重构经典体系、“通经致用”的出发点和目标。

儒学普遍主义根源于孔子的圣人信仰，这也是经学作为万世大法得以成立的前提。孔子作为制作立法者的身位本是汉儒的信仰共识，随着古文学的兴起，孔子之法被逐渐瓦解而代之以周公之法，孔子降为述而不作的圣人。加上宋明儒学“圣人可学而至”的观点使得圣人世俗化、平民化，清代考据学的实证化研究、西方现代学科对孔子的“肢解”，使得孔子的制作信仰摇摇欲坠。所以，廖平首先必须重新树立孔子制作的神圣权威。他高举以孔子为素王的观念，以汉儒的思路论证了孔子受命而改制。与世俗之王不同，孔子采取“立言”的方式行其制作之事，而他的理想设计都寓存于六经之中。如此，六经就不是先王的历史陈迹，而是一套从未在经验世界中实现过的、纯属理想设计的孔子之法，等待着后来的圣贤起而用之，将其付诸历史实践。所以，孔子之法是为后世、万世所立之法，孔子作为大立法者的神圣权威正在于此。

既然以孔经为万世法，那么就会力图将儒学扩展为一种能够适应变化的普遍性知识。换言之，如果不能将世界纳入进儒学框架中并给予有效的解释，经学也就只是地方性知识，那么孔子为万世立法的观点也就难以成立。要实现这个目标，就需要对让儒学有足够的诠释空间和贯通自洽的思想方法以容纳世界新知。廖平“大小统”之说，正是他对拓展经学解释空间实践。廖平立足“大一统”，融合“三世”、《周礼》、邹衍“大九州”等学说以及西学新知，将孔子之法按照“疆域”适用范围划分为“小统”与“大统”：前者是适用于中外交通前中国范围内的治法，后者是适用于中外交通后的全

球治法。由此,形成了一种经学视野与西方地理学知识融合为一的新世界观。更重要的是,“小统”与“大统”在本质上是同构的,“小统”是“大统”的准备,由“小统”可推知“大统”。这样一来,廖平在面对孔经的任何一种文献时,都能运用“由小推大”的方法论,从历史性的记载中推出未来的事态,从地方性的经验中推出普世的法则。

地理视野的转变,连动着历史文明观念的变化。中外开通,各种异质文明出现在中国面前,而欧美为代表的西方更是以其富强因素让国人产生了落后于人的观点。虽然经学已经具备了世界视野,但是如果它不能成为一种优越的普世价值,那么同样面临着被替代的结局,中国也就必须屈从于一种外来的规则。廖平以一种世界主义的视野和进化文明史观将中西统合为同一个文明共同体,并认为对人伦理念的重视程度是人类是否走向文明的衡量尺度。于是,伦常就成为了人类文明社会普世价值的核心内容。伦常的普遍意义,就顺理成章地推导出了儒教的普适性以及孔子之道高于西方价值的结论,这也意味着儒教不仅对当下的中国有现实价值,也对人类有着普遍的指导意义。从现实的角度来看,在近代的文明大变局中,“文明”的中国为了应对“野蛮”的西方的挑战,不得不做出调整与革新。廖平对此并不拒绝,甚至还用“改文从质”的经说来为吸收西方的富强因素作出理论的论证。不过,他始终坚持的一点是,中国的疲敝并非孔子之道出了问题,中国也可以“变”,但是绝不能失去自己的文明根本。

通过重构传统经学理论和经典体系,廖平重新解决了儒学的普遍性和优越性问题。下一步,廖平的关注点就落到了如何用儒学改变世界上,即如何广布文教,实现一个儒学为政教核心的普遍世界。从立“地中”、设“二伯”与“两京”到论服制,廖平将未来世界中经学的传播方式描述为一个先“一分为二”、再“合二为一”的过程。“一分为二”,即先以大统疆域与星象分野等理论确立儒教中国为世界中心,再通过“二伯”、“二京”的设想将文明传播的中心分设于东西半球。“合二为一”则有两层含义,一是东西半球虽分两京,实际上皆以经学为文明传播的唯一内容;二是通过将经典中的服制思想与文明二京的理论相结合,使东西半球两个文明圈得以在不断扩张中走向重叠,以此实现东西半球文明的一统。“一分为二”的目的,在于将传统朝贡制度下“由内而外”的文明传播方式与东西半球文明并立的现实情

况相弥合，以保证经学的传播在现实中得以开展；而“合二为一”则始终强调了经学在世界文明之中的优越地位，并保证了东西两半球的文明传播不至于偏离轨道、南辕北辙。可以说，从廖平的角度来看，这种文明的传播方式确实是彼此兼顾且行之有效的。

关键词：廖平；经学；政治哲学；素王；大小统；文质；二伯

ABSTRACT

During the last decades of the 19th century, traditional Chinese political institutions as well as inherited cultural and moral ideals came to be seriously challenged, both internally and externally, thus casting doubt on the established sociopolitical order. As a result, Confucian classics ceased to be an exclusive source of political legitimacy. In turn, Confucian learning became severed from Chinese history and politics, which directly led Confucianism to a crisis of fragmentation. To get out of the crisis, Confucianism must simultaneously resolve two problems, one was to prove that this traditional system could still serve as the core value of politics and religion in modern China, and the other was to re-examine its status in multiple civilizations in order to redefine its scope of application. The fundamental of these two problems was whether the universality of Confucianism could be re-established, which directly determined if Confucianism could still be the core spirit of the modern political and educational system. And the reason why Liao Ping was committed to reconstructing Confucian classics and applied them to reality was also to solve these two problems.

The belief that Confucius was “The Uncrowned King” (*Su Wang*) was considered as the source of the universality of Confucianism, which was also the prerequisite for the establishment of Confucian Classics as universal rules. In the Han Dynasty, Confucian scholars generally believed that Confucius himself was the one who created and established the fundamental rules for the world. But with the rise of the Old-Text Scholar, the role of the “creator” changed from Confucius to Zhou Gong, and Confucius was only considered as the “successor” of Zhou Gong. After the Song Dynasty, Confucian scholars believed that the sage could be achieved through acquired learning, which greatly reduced the sacredness of Confucius. Even worse, after the Qing Dynasty, Confucian scholars almost completely restored Confucius to a historical figure by using the empirical research that was popular at that time, and the introduction of Western modern

disciplines also played a role in fueling the momentum. Faced with this situation, Liao Ping must first re-establish Confucius' authority. He inherited the ideas of Confucian scholars in the Han Dynasty and re-shaped Confucius as “The Uncrowned King” who was entrusted to heaven and legislated for the world. Compared to the king in reality, “The Uncrowned King” played the role of “creator” by writing Confucian Classics which carried all his ideal designs for the world. In this way, the Confucian Classics should not be considered as a record of history, but a set of ideal rules that have never been realized in the real world. In Liao Ping's eyes, the purpose of Confucius' creation of these rules was to allow the sage after him to realize them in the future world. Therefore, the rules created by “The Uncrowned King” were established for future generations, and even for all eras, which also proved the authority and sacredness of Confucius as a “creator”.

Since Confucian Classics in Liao's view was the fundamental rules that applicable to all eras, they must be a sort of universal knowledge that could adapt to various changes. In other words, if Confucian Classics could not contain and explain the popular theories at the time, such as the theory of the universe and the earth, then they could only be regarded as local knowledge, which meant the view that “Confucius established rules for all eras” should also be questioned. In order to adapt Confucian Classics to the update of the times and knowledge, Liao Ping divided Confucius' rules into “The Limited Unity” and “The Great Unity” to expand the interpretation space of Confucian Classics. The basis for this distinction was the scope that Confucianism could apply: “The Limited Unity” only applied to China before Sino-foreign exchanges, while “The Great Unity” could apply to the whole world after exchanges. Liao Ping's theory is a reinterpretation of the traditional thought of “The Great Unity”. It not only incorporates the “Three Eras” theory in Confucianism, but also draws on Zou Yan's theory of “The Great Nine Continent” theory and the Western geography which had been introduced at that time. In this way, Liao Ping formed a new world view that merged the knowledge of classics and Western science. In

addition to the world view, the theory of “The Limited Unity” and “The Great Unity” also provided a new methodology for Liao Ping. In his view, “The Limited Unity” and “The Great Unity” shared the same theoretical basis and structure, which means that “The Great Unity” could be inferred from “The Limited Unity”. Obviously, Liao Ping was more familiar with “The Limited Unity” which was applied to China, but through this new methodology, he could also imagine the rule of “The Great Unity” by reading and analyze Confucian Classics.

Although Confucianism was provided with a worldwide vision under the construction of Liao Ping, if Confucian Classics could not become knowledge or value that was superior to other civilizations, then Confucianism would still face a crisis of being replaced. With the increasing frequency of Sino-foreign exchanges, Chinese people have come into contact with various civilizations. The Western countries represented by Europe and the United States were obviously richer and more powerful, which made some of Chinese scholars aware of the gap between China and the West, then attributed this gap to the difference between Chinese and Western civilizations. This phenomenon made Liao Ping extremely worried. In order to prove the superiority of Confucianism and Chinese civilization, Liao Ping integrated China and the West into the same civilized community by introducing the view of evolutionism. In Liao Ping’s opinion, the most important sign of evolution is the improvement of ethics. As a result, ethics became the core content of the universal value of a civilized society. In this way, Confucianism, which has always paid close attention to ethics, naturally became a more advanced civilization than Western civilization in Liao Ping’s eyes. This also means that Confucianism not only had practical significance for China at that time, but also could provide general guidance to the entire world. From a practical point of view, in modern times, the "civilized" China had to make adjustments and innovations in order to meet the challenges of the "uncivilized" western civilization. Liao Ping did not reject this reform, and even advocated absorbing new western knowledge to make Chinese politics and religion more perfect. However, what Liao Ping always insists is that backwardness of China should not

due to the shortcomings of Confucius' rules, and that China must not lose the fundamentals of her own civilization in this reform.

By reconstructing the traditional theory and the text system of Confucianism, Liao Ping expanded the interpretation space of Confucian Classics and proved that Confucianism still had universal value in the modern times. In the next step, Liao Ping's focus fell on how to use Confucianism to change the world. In other words, Liao Ping hoped to establish the politics and religions of the entire world on the basis of Confucius' rules. In Liao Ping's vision, there should be two centers of civilization in the world, which were called "The Two Capitals". And also, the two civilization centers were ruled by "The Two Governors" who were responsible for spreading Confucianism to every country and region on the earth. As we see, Liao Ping seemed to recognize the reality of the coexistence of Eastern and Western civilization circles, but the civilizations of these two circles are actually no different. Liao Ping always believed that the civilization of the whole world would be unified with Confucianism through the establishment of "The Two Capitals" and "The Two Governors". He also tried to use these theoretical ideas to inspire himself and the intellectuals at that time, so that they could have a chance to rediscover the remarkable advantages of Confucianism and got through this unprecedented crisis of civilization as soon as possible.

Key words: Liao Ping; Confucian Classics; Political philosophy; "The Uncrowned King"; "The Limited Unity" and "The Great Unity"; "The Two Capitals" and "The Two Governors".

绪论

0.1 选题缘起

近代以来，中国以一种被动的方式与西方相遇，传统中国被卷入了全球性的资本主义发展潮流中，中国传统社会和儒教文明面临“三千年未有之大变局”。在这个过程中，随着清政府在与西方列强交锋中一次次惨败，人们对传统统治秩序“功能有效性”的怀疑与日俱增，清政府的政治合法性剧烈动摇。更为严峻的问题是，随着这种怀疑逐渐渗透到统治秩序后面的政教价值，作为国家意识形态的儒家价值理念正当性也遭遇了前所未有的挑战和危机。这进而直接导致了中国几千年来所奉行的社会规范和意义系统迅速丧失了其权威性和人民认同，最终濒临瓦解。于是，儒教中国的政教系统在西方文明的强势入侵的催逼下，逐渐开始发生解体、革新和重构。

作为政教根源的经学在这场变局中也同样难逃厄运。在中国传统儒家的语境中，经乃常道，因为它是“圣人之法或天理、天道的载体”。^①从孔子删削六经、汉武帝“独尊儒术”以来的两千多年里，经学形塑着中国的政治统治、社会伦理以及个人德性等各个方面，为华夏民族提供了一套稳定的共同价值体系和世界观念，成为了华夏民族思想、情感和生活的渊源所在。正如近代经学家李源澄先生所说：“经学可以规定私人与天下国家之理想，圣君贤相经营天下，以经学为模范，私人生活以经学为楷式，故评论政治得失，衡量人物优劣，皆以经学为权衡。”^②经学既然是传统中国的价值来源，同时也是政治合法性和制度设计的依据，故而作为经学代言人的儒生也是往往通过说经、注经的方式参与政治和社会事务，“以表达他们对理想的政治、良善的礼俗、有意义的生活的追求，并以此影响政治、社会”。^③加上后来科举、学校等制度的建立和完善，使得经学、权力和儒生之间紧密联系，以此为中心形成了一套严密而稳固的政教系统。经学在这套政教系统里的核心

① 刘增光：《当前经学复兴的起因、表征和意义》，《学术月刊》，2018年第2期，第36-41页。

② 李澄源：《论经学之范围性质及治经之途径》，见陈壁生编：《国学与近代经学的解体》，桂林，广西师范大学出版社，2010年版，第13页。

③ 陈壁生：《经学制度与生活 论语父子相隐章疏证》，上海：华东师范大学出版社，2010年版，第5页。

地位，在历史上并不是没有遭遇过外来文明的挑战，但往往因为没有触及这套制度理念的正当性，^①所以也都得以平稳化解。

然而，在晚清的文明变局中，来自西方的各种物质文明、知识体系和价值理念对传统的经学造成了全方位的冲击。中西文明的交通，是以双方的地理学认知作为前提的。随着近代西方地理学的大量传入以及中国传统士人“睁眼看世界”，使得传统的空间观念发生从俯瞰四夷的“天下”到接受无中心并存的“万国”转变，^②世界的空间观念被逐渐接受，中国成为了万国中的一者。随着地理空间观念的变化，文明的传统观念也面临着崩坏和转型，随之而来还有国际秩序的观念的变化。在这样的情况下，如何确定“中国”在当下世界格局中的地位以及儒学的适用范围就成为了经学必须做出回应的问题。另一方面，与西方的富强相比，近代的中国呈现出了极为衰弱的状态，应当如何解释这种现象？难道作为中国两千多年政教核心的经学除了问题？经学是否还有引领中国走出这个时代困局的现实可能？在救亡图存的时局中，经学是否能够回应这些问题，直接关涉经学的存亡问题。在制度方面，传统的科举制度解体，儒家与权力的联系被切断；按现代知识体系所设计的新式学校逐渐取代了过去传播儒学的书院、学堂，使传统经学所构造的知识体系也随之被西方知识体系所湮灭，也使得“儒家失去了制度性的传播途径”。^③在现代的学术体系逐渐建立以后，经学理论更被视为与其他学科一样的普通知识，于是经学史的研究取代了经学研究，五经与价值剥离，成为了一系列用于现代学术研究的史料。此外，随着国人走向世界或接受西学程度的加深，以及耶教在中国的广泛传播，他们更加深刻感受到了中西伦理价值的深层差异，开始对儒家的“三纲五常”等伦常礼教产生了质疑或反思，以西方的平等民主等价值理念驳斥儒家人伦观念对人性自然和独立人格的压抑，传统礼教遭到一波又一波的批判。但是，在传统儒家看来，伦常恰恰是“圣人所以为圣人，中国所以为中国”^④的根本所在。那么，如何对西方价值进行回应

① 刘小枫：《儒家革命精神源流考》，《儒教与民族国家》，北京：华夏出版社，2007年版，第165页。

② 周振鹤：《一度作为先行学科的地理学——序〈晚清西方地理学在中国〉》，见邹振环《晚清西方地理学在中国》，上海：上海古籍出版社，2000年版。

③ 干春松：《制度化儒家及其解体 修订版》，北京：中国人民大学出版社，2012年版，第256页。

④ 张之洞：《劝学篇·明纲》，上海：上海书店出版社，2002年版，第12页。

以捍卫人伦观念，同样是经学绕不过去的。从经学发展来看，清代的汉学、宋学彼此相争，导致经学内部有分裂之势，并且没有缺乏经世致用的动力。同时，汉宋两家的学术发展已经进入了衰败期，汉宋调和也没有为经学的发展开出一条光明道路。此时的今文学和古文学正在崛起，要逐一化解这些经学的危机，依旧任重而道远。

正因为经学与政教之间的紧密联系，我们可以看到，经学和中国文明面临的是相同的问题。对于传统儒生来说，这些社会政治问题的解决就在于通过经学诠释来化解“经典原理与社会变化之间不断出现的矛盾和张力”，将“新的社会关系组织到经学的视野中”，^①以适应社会变迁对儒家义理和价值的挑战。只有通过这样，才能够在时代变局中捍卫经作为常道的地位，维持儒学的普遍适用性。重构儒学普遍主义，这正是此时经学面临的根本问题和最紧要的任务。重构儒学普遍主义的关键在于能否将世界纳入经学的框架中加以解说，如果不能，就意味着儒学只能是一种地方性知识而不具有普遍意义。这样，经学是否还能保有合法性依据的地位，是否还能维持着在知识与价值上权威，都将打上大大的问号。进一步的结果是，中国可能就必须接受并须屈于从一个外来的价值原则。从经学自身的任务来说，要想化解这场危机，首先就要将经学整合为一个同条共贯的价值系统。这就要求对经典体系、经学大义做一番系统的整合，使其成为一个自洽、贯通的系统学问，这样才能够提供拓展解释空间、扩大知识仓库可能，为下一步的经学诠释工作奠定基础。在此基础上，建立一套新的经典视野和诠释体系，在经学的基础上综合各种知识，使其能重新结构新的世界图景，并且对中国以外的其他世界组成部分之事物、现象、规则、价值等内容作出有效说明。惟其如此，中国才能在列国竞争的年代，维持自己的立足的法理根据，经学传统也才能够获得转生，成为真正的“常道”。

廖平(1852-1932)，正是那些试图重建儒学普遍主义以回应政教危机的传统儒生中的一个代表。与其他同时代的学者不同，我们很难在“经学家”以外给廖平找到其他定义的标签。因为廖平大部分的时间都投入到了教书与经

^① 汪晖：《现代中国思想的兴起·上卷·第二部·帝国与国家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年版，第737页。

学研究当中，所以列文森（Joseph R. Levenson）认为“贫弱的教书先生”这个形象是对廖平所作的最生动的描绘。^①然而，正是这样一位久居西南边陲小城的文弱书生，没有放弃儒者的经世担当，更不忘通经致用的治经初衷，毕生致力于经学的转化与重构，试图以传统经学的方式回应晚清的世变。

廖平的经学以“多变”著称，这似乎与经学研究追求“常道”的意图不太相符，他则不以为然，反而以为若不善变，必定为世所弃：“为学须善变，十年一大变，三年一小变……若三年不变已属庸才，十年不变斯为弃才矣！”正是本着为学善变的宗旨，廖平从1883年一直到1932年去世，共经历了六次经学转变：

第一变（1883-1887），主张以礼制“平分今古”。他认为今文经学所言礼制是以殷礼为主的四代之制，集中见于孔子所著的《王制》；古文经学所言礼制为周礼，主要见于《周礼》。古文学宗《周礼》，今文学宗《王制》；《周礼》为孔子早年从周之学，《王制》为孔子晚年改制之学。因此，对于今古学应平等看待。代表著作为《今古学考》。

第二变（1887-1897），主张“尊今抑古”。他认为今文经皆为孔子改制而作，乃孔子真传，《王制》为“六经”纲领。古文经乃刘歆作伪，《周礼》、《左传》都是刘歆及其弟子所伪造，因此，古文经不可凭信。代表著作为《古学考》和《知圣篇》

第三变（1897-1906）主张“古大今小”。以疆域分今古学。古学为“大统”，今学为“小统”。《王制》今学，为王伯小一统；《周礼》古学，为皇帝大一统；《王制》疆域五千里，乃中国一域治法；《周礼》疆域三万里，乃全球治法。《诗》、《书》、《易》、《周礼》为“大统”，《春秋》、《王制》为“小统”，都是孔子为后世的制作。代表著作有《地球新义》、《知圣续篇》、《皇帝疆域考》、《古今学考》。

第四变（1906-1918），主张“天学人学”。认为经学第三变的大统小统不过是对孔经人学的阐发。人学言六合之内，是人类社会的治法；天学言六合之外，适用于整个天体，是数百千亿年以后的治法。“人学二经”为《尚

^① 约瑟夫·R.列文森：《儒教中国及其现代命运》，桂林：广西师范大学出版社，2000年版，第273页。

书》、《春秋》。《王制》为《春秋》之传，为“小统”，言王伯之说；《周礼》为《尚书》之传，为“大统”，言皇帝之说。“天学二经”是《诗》、《易》，是天皇、神人之学，以《山海经》、《楚辞》、《黄帝内经》、《列子》、《庄子》等证其天学。代表著作有《天人学考》、《伦理约编》、《孔经哲学发微》。

第五变（1918-1921），主张“人天小大”。是对第三、四变的细化。于孔经人学分小统、大统，于孔经天学分神游（人学的小统）、形游（人学的大统）。“人学三经”为《礼》、《春秋》、《尚书》，“天学三经”为《乐》、《诗》、《易》。《礼》为修身、齐家之学。《春秋》为治国之学，为“小统”，专治中国。《尚书》为平天下之学，为“大统”，世界交通后待圣人才可推行于全球。人学为进入天学之阶梯，先人学而后天学。《诗》为神游学，《易》为形游学，认为天学的“神人”境界是人人可成仙化佛、魂梦飞身、周游六虚的仙游境界。代表著作有其弟子黄镕作的《五变记》。

第六变（1921—1932），专讲天学，以《黄帝内经》的“五运六气”分解《易经》六十四卦，《诗经》三百篇，相互比附，以证《诗》、《易》天学，是对经学第四变提出的孔经天学新论证。代表著作有《诗经经释》、《易经经释》。

纵观廖平的经学六变，前三变所作的主要是一个整合经学系统的工作，包括梳理经义和重构经典系统等。首先是对晚清崛起的今古文经学作一番梳理的工作。明确两者的区别所在，将其清晰地划分开成两个各自贯通的经学系统。两个经学体系意味不同的价值系统，既然认定今学是孔子所传，廖平基于尊孔的立场，自然选择了“尊今”。第三变是廖平经学发展过程中一个特殊的节点，也较为集中地表现了他通经致用、回应变局的治经意图。在这一变中，他推翻了前两变的大部分结论，目的在于为包纳世界而作准备。经过前两变的工作，虽然使得今古之分这个经学难题得以解决，但是他将古文经斥为刘歆伪作的做法，却有着两个隐患：一是缩小了经学经典系统，也就缩小了经学面向世界的思想资源；更为严重的是，为了回归孔子而推翻古文经典的做法，可能最终会导致疑经的反噬。后来的事实也证明，这确实开启

了民国古史辨派的先声。^①所以在第三变的时候，他立即转身走出了古今，将经学视野从“中国”转变到“世界”，以“大小”的思维将今古文经以及其他诸子著作都统合到孔子之法的系统中，一个全新的经典系统由此诞生。廖平此举很显然就是在扩建一个新的知识仓库，为孔子走向世界和世界纳入经学做准备。在随后的三变中，已经不满足于规划“六合之内”的他将“小大”的视野继续扩大到“六合之外”。随着他对西方天文地理学知识的增加，他意识到了“小大”并不足以完成“普遍性”的使命，因为地球也只是宇宙中的“沧海一粟”。于是，他开始重蹈三变的覆辙，不断调整和扩充经典系统，旨在能让孔子走向“宇宙”。所以，回顾了廖平经学六变的过程，我们就能够理解廖平的“善变”正是随着他对外部历史环境变化的认知而不断做出的调整，他的经学不断变化恰恰是为了维持儒学的普遍适用性。也只有实现了这一点，中国的政教核心价值才不会动摇。

然而，在现代研究者看来，廖平的这种努力是没有太大价值的。因为从现代学术来看。除了一变时期的《今古学考》，廖平在理论建设方面几乎乏善可陈。尤其是他晚年那些恢诡变幻、荒诞玄虚经学诠释，不仅完全背离了经学家法，而且也毫无思想价值，甚至成为了“经学时代之结束”的象征。^②在从廖平的现实影响来看，他的探索被视为他“从纯学术的角度来推演儒家经典”，只是“充满了儒家传统那些令人厌恶的‘空言’”。^③也难怪列文森会认为廖平这一生最大的意义就是为论证“儒教为历史所抛弃”提供了一个经典案例。我们总是用一种现代的知识体系去看廖平那些随心所欲的比附，得到的结论当然只能有“荒谬”二字。这些种种都是戴着“西方”、“现代”的有色眼镜看出来的样态。如果我们换一个角度，转到“中国”、“传统”的立场上去，那么廖平的经学建设就可以被理解。廖平的“通经致用”，就是一个在传统氛围中熏陶和成长起来的儒生应对社会历史环境变化最常见的方式，也是一个中国士人走向世界的心路历程。在这个过程中，廖平固守的

^① 王汎森：《古史辨运动的兴起：一个思想史的分析》，台北：允晨文化实业股份有限公司，1987年版。

^② 冯友兰：《中国哲学史下》，《三松堂全集 第3卷》，郑州：河南人民出版社，1988年版，第427页。

^③ 约瑟夫·R.列文森：《儒教中国及其现代命运》，桂林：广西师范大学出版社，2009年版，第274页。

是什么？他又放弃了什么？在他的取与舍之间，正是他对于古老的中国文明在变局中往何处去的回答。这也正是我们今天反观廖平经学的意义所在。

0.2 研究回顾

虽然廖平一生的活动不算频繁，但专心著述，门下弟子众多，在近代的学术界中颇有影响，备受学者关注。回顾廖平思想的研究历程，与其他近代思想家相较而言，虽然研究起步早，但少有将其视为独立研究对象的成果，并在很长一段时期内处于沉寂状态，没有实质性的学术推进。直到近年来，传统经学研究的复兴让这位经学大家再次回到学者的视野，重新激活了其学术生命。总体来说，廖平思想的研究趋势大致可说是兴于民初，盛于八十年代，在当代呈现出研究视角多元化和思想阐述进一步深化的特点。从研究地域分布来看，由于廖平长期被视为地方儒学人物，故早期的主要成果主要集中在四川蜀学阵地。不过随着研究地深入，廖平研究不再局限于蜀学研究领域，走进了更为广阔的经学史或近代思想史的视野，成果也随之呈现出了地域多元化的特点。

关于廖平的研究史，已经有若干学者对 20 世纪以来的廖平学术思想研究做了不同程度的归纳和梳理。或以时代阶段为准线，或以问题研究为导向，各有偏重且后出转精，为了解廖平研究的学术现状和未来的研究趋势提供了有效参考。鉴于珠玉在前，下列综述将会围绕本文的研究主题，并将综述的重点放在近年来廖平研究的新成果和新方向上，以期与诸文相互补充。

0.2.1 廖平经学的学术史研究

在冯友兰先生的叙述中，廖平被视为“经学时代”的最后一位学者。确实，如果要为廖平的成就选一个标签，那么非“经学家”莫属。那么，经学自然成为了廖平思想研究的重点所在。以往学者对廖氏经学的研究，关注点主要集中在其经学六变的考辨上，尤其关注其每次学术转变的时间划分、学术内容、经典体系以及演变逻辑等问题。近年来，随着对其经学研究的深入推进，廖平经学的研究开始逐渐由经学六变的宏观研究转向专经的微观探赜，尤其在春秋学、诗经学等领域都取得了一定的成果。下文将从上述之宏观和微观两个方面评述廖平经学的现有研究成果。

1.廖平经学的演变与思想

（1）经学六变的轨迹与主题

如果我们认可廖氏的经学与世事变化之间存在的关联性，那么经学六变的时间划分对于研究廖平的思想演进历程有重要参考意义。一般认为，廖平经学六变的时间点是相对确定的。因为廖平生前就对自己的经学研究之“变”有着明确的自觉，对自己的六次变化都有着文献记载，合称为“《经学六变记》”。这些文献，或是廖氏所撰，或是其子孙及门根据其意编成，时间内容一以贯之，可以说是研究廖氏经学变化史迹的可靠资料。前人叙述或研究廖平的经学六变，多依从《六变记》之说。

不过，这些文献内部对六变的时间记载并不完全统一，加上随着对廖平经学著作研究的深入，学人开始对廖平经学六变的起讫时间提出了不同意见，其代表性学者为李耀仙、黄开国和陈文豪。李耀仙先生在其《廖平与近代经学》中，对廖平经学二变、五变和六变的时间提出了不同意见。黄开国教授则对经学六变时间旧说几乎全盘推翻。黄氏将“经学思想发展之客观进程”树立为确定廖平经学六变时间的核心标准，进而以每一变的思想主题与廖平著作、年谱合而观之，辨明义理，考证年份，推导出关于六变起讫的全新观点。陈文豪在《廖平经学思想研究》中，结合县志、《六变记》以及其经学著作等历史文献，重新推定第三变时间，并对由此引发的“张之洞贿逼”公案作出了回应。

当然，思想的轨迹千头万绪，难得确论，诸新说仍是一家之言。学界研究廖平经学六变采用的时间划分，也往往是兼采诸说，如近来出版的《廖平全集》也是在兼采旧说的基础上略作调整的代表。下表所列，即不同时期关于廖氏六变时间划分的代表观点：

	《六变记》	《年谱》	冯友兰	李耀仙	黄开国	陈文豪	《廖平全集》
初变	1883	1880-1887	1883	1883-1887	1885-1887	1883	1883
二变	1888	1887-1897	1888	1887-1897	1887-1897	1887	1888
三变	1898	1898-1901	1898	1898-1904	1897-1906	1897	1898
四变	1902	1905-1917	1902	1902-1913 ^①	1906-1918	1902	1901
五变	1918	1918 ^②	1918	1912-1918	1918-1921	1906	1918
六变	1919	1919-1932	缺 ^③	1929-1932	1921-1932	1919	1919-1921

廖平经学六变时间进程的核心在于其思想的逻辑关系，那么六变的逻辑发展与主题变化就自然成为延伸的讨论话题。在前述的《六变记》中，廖平及其弟子已经比较明确地概括出了每次经变的思想主题，廖宗泽的《年谱》撰写分卷也是依其六变主题划分，可为的论。从整个六变的思想历程来看，虽然每一变都有其明确的主题，但六变内部也确实呈现出了阶段范围内的相似性和差异性。早年间，章太炎和梁启超的相关论述就曾简略地将其六变内容分为两个阶段。他们的这个区分，奠定了经学六变两阶段说，后世学者多赞同这一划分；不过，将六变再划分阶段的做法启发了后来学者思考六变内的逻辑关系究竟为何。沿着这一思路，后世学者纷纷提出自己的看法。据笔者所见资料，多数研究者将其分为两个阶段或三个阶段，但所凭依据不尽相同，而归纳出的研究主题也存在差异。下表所列的诸种说法，乃是其中具代表性者：

^① 李耀仙氏认为廖平的思想变化并非每个阶段的时间都泾渭分明，而是有一个前后延续的形成和转变过程，因此四变的时间界定与前后两变皆有交叉处。李耀仙否定廖宗泽《年谱》以 1905-1911 作为四变起讫时间的观点，李耀仙氏指出，廖宗泽的并没有给出依据说明为何起始于 1905 年，而以 1911 年作为结束是出于一种政治背景的考量，并非是基于学术内容变化。因此，李耀仙氏认为四变的起点应上溯到 1902 年，依据是当年廖平“著《知圣续篇》，治悟天人之学”。而四变的下限可以延续到 1913 年廖氏作《孔经哲学发微》，该书兼具总结四变和开启五变的意义。详见李耀仙：《廖平与近代经学》，成都：四川人民出版社，1987 年版，第 57-63 页。

^② 案：《六译先生年谱》中并未对五变的时间做出说明，该书由四变直接言六变，中间空缺。1918 年是乃是根据旧说《年谱》前后之变推出。

^③ 冯友兰先生在《中国哲学史》中注明，虽知廖平学有六变，但未见其《经学六变记》刊本，故阙如。详见冯友兰：《三松堂全集 第 3 卷》，郑州：河南人民出版社，2000 年版，第 435 页。

两阶段	李耀仙	第一阶段：前三变	今古之学	伦理政治思想		
		第二阶段：后三变	天人之学	哲学思想 ^①		
	骆凤文	第一阶段：前三变	人学	平分今古		
				尊今抑古		
				小统大统		
		第二阶段：后三变	天学	天人之学		
				天人大小		
				天人合圆 ^②		
崔海亮	第一阶段：前三变	古今之争				
		中西之争				
		第二阶段：后三变	天人关系 ^③			
两大阶段 三小阶段	黄开国	第一阶段：第一变	经学史研究 ^④			
		第二阶段：后五变	经学理论建构	第二至三变	由史到论	
				第四至六变	由现实到空幻	
三阶段	杨世文	第一阶段：前二变	今学古学			
		第二阶段：第三变	小统大统			
		第三阶段：后三变	天学人学 ^⑤			
	魏彩莹	第一阶段：第一变	平分古今			
		第二阶段：第二变	尊今抑古			
		第三阶段：后四变	走出今古（面向世界） ^⑥			

^① 李耀仙：《廖平与近代经学·前揭》，成都：四川人民出版社，1987年版，第78-92页。

^② 骆凤文，黄诗玉：《从“今古平分”的学术起刼到“天人合圆”的大成境界：国学大师廖平“六变学术”析评》，《宜宾学院学报》，2010年第1期，第19-24页。

^③ 崔海亮：《廖平今古学研究》，长沙：岳麓书社，2014年版，第58-62页。

^④ 黄开国：《廖平经学六变的发展逻辑》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，1992年2期，第36-40页。

^⑤ 杨世文：《尊孔·弘道·经世：廖平的经学建构》，《蜀学》，2012年刊，第152-168页。

^⑥ 魏彩莹：《经典秩序的重构：廖平的世界观与经学之路》，台北：联经出版公司，2018年版。

如果说通过回顾廖氏经学六变的起讫时间，使我们从整体上了解廖平的经学思想演进的轨迹。那么，通过其逻辑关系的探究，提醒我们更加关注其经变之间的统一性和合理性以及经变之所以然，而非如章、梁等学者，只从各自学术的立场去采摭裁判其说，忽视了其他部分（如后三变）的可能的时代诉求与思想价值。

（2）经学六变的思想内容

研究其经变的逻辑演变，离不开对每一次经变内容的考察。就现有对廖平六变思想内容的研究来看，大多学者关注的是其前期的内容，尤其是第一二变的“今古学”问题，向来是廖平研究者关注的重点。

“今古”是廖平经学的第一二变之主题，廖氏认为古今二学不同出自孔子早晚年之论的差异，同时主张以《王制》这《周礼》作为分别统领今古文经和划分的根本纲领，礼制也就成为廖平今古学研究的关键。“平分今古”之论被学者们视为廖氏最大的学术贡献，吕思勉先生将其与康有为的孔子托古改制并誉为“经学史上之两大发明”，廖氏高弟蒙文通更是屡言此说使得“百年谈之而不得其宗者，至是适海适岱，各有途归”，对当时学界产生了深远的影响。但是，从史学或文献学的角度看，今古之别是否如廖氏所言那般泾渭分明且标准明确？此说一出，学界就质疑颇多。廖氏同侪刘师培早年在《今古文考》中曾明确反对廖氏以孔子从周、改制之说作为今古之源，主张依经文文字和立学官否判别，“由是而言，则今文古文之旨不尽互歧”。钱穆通过“详究孔子一生及其门弟子先后辈行，知其说全无根据”，同时认为汉代今古之争的焦点是《公羊》与《左传》，廖氏仅以礼制一端不足以尽之，实为“拔赵帜立汉帜，非古人之真”。循此思路，路新生教授仔细地将周秦两汉的儒学文献与《今古学考》中分别今古的理由一一检视对比。通过分析《论语》，路氏否定了廖平以孔子早晚思想不同别作为分别今古的思想源头。以孔子思想为源，廖氏自然主张今古之争是一个起自先秦而流衍至两汉的斗争过程。对此，路氏同样以廖氏的立论依据为标准，分析廖氏所据之先秦两汉经典，发现廖氏所主今文派文献中不乏引用古学或与之相通的地方，廖氏难郑玄混淆今古之论也就难以成立。最后，路氏重申了廖氏驳前人以“文字”、“学官”分古今的观点，指出了前人立论的合理性。如此，廖平“平

分今古”之论虽然“内在理路比较清晰、严密，具有‘体系’所需要的逻辑性”，但却与史实多有不合。

廖平认为汉代今学、古学各自成派，不相混淆。后来郑玄解经，才逐渐泯灭了今古文界线。廖平自谓这一观念启发自许慎的《五经异义》，该书严分今、古两派，而且许慎的古文学倾向也使得该书呈现出是古非今的立场。李学勤先生从廖氏的立论依据入手，通过考察《五经异义》，认为许慎是今、古兼采，并没有严分今古或是古非今的现象。郅积意教授同样也深入分析了《今古学考》的核心观点及内在逻辑问题，通过对《今古学考》、许慎的《五经异义》、何休的《公羊》礼制的相互比照，一方面认为廖平以礼制分今古深具创见，另一方面也认为，今古学同主《周礼》，非廖平所说今学主《王制》，古学主《周礼》。他进一步以何休的《公羊》礼为基础重新分析了《五经异义》，认为区分今古学应以何休《公羊》礼为根据。崔海亮通过对廖平的《今古学考》与《古学考》的分析，全面深入地分析了廖平以礼制区分今古学存在的一些问题，但也指出廖平区分今古学的礼制标准具有的模糊性和弹性，为廖平对经典的解释提供了很大灵活性。此外，崔氏也指出学界较为忽视的《古学考》是对《今古学考》进一步反思后的作品，其学术价值要大于后者。

廖平的今古之分不仅是一个史学文献的问题，更是一个经学史或思想史的问题。崔海亮在“今古学”的学术史意义之外，还充分挖掘了廖平“今古学”的政治思想意义，并据此阐述了其具有进化论色彩的历史观和大同王道世界观。皮迷迷则更为明确地指出，廖平的今古文之论，并不是客观史学意义上对汉代经学的描述。廖氏主张今古文各自分明又势如水火的观点乃是出于其有意识的“建构”，其目的是为了弥合经学内部存在的各种分析，重新整合经学系统，借此反对晚清的学术与文明危机。

2.对廖平的专经研究

从专经或专篇的角度研究廖平思想，是近年来廖平研究的新趋向，表明了廖平思想研究日益深入的研究态势。廖平的经学著作数量庞大，几乎涉猎了经学研究的每个领域。另一方面，廖氏的经学著作是服务其六变的思想主体，因此对“六经”研究也各有详略：分今古，故攻“三礼”之学；别大小，

而述《春秋》《书》；明天人，乃繙《诗》《易》。而其弟子蒙文通曾多次转述刘师培对廖氏学思“长于《春秋》，善说礼制”的概括，则说明《春秋》以及礼制乃是廖平经学的重点。从目前的研究来看，学术界的研究关注点也与其学术重心相合——集中于廖氏的春秋学研究。

（1）《春秋》学研究

廖平的春秋学研究兼及三传，以《穀梁》礼制为主，《左氏》《公羊》为辅，三者融会贯通，以阐《春秋》意蕴。蒙文通曾指出廖氏“独造之学，尤在《春秋》”，并概括其春秋学研究历程：初治《穀梁》，兼治《公羊》，后依何、范、服、杜之注通《公》《穀》《左氏》三传，由三传继而通《春秋》经，又以经正三传之失。就廖氏的春秋学研究范围而言，丁亚杰对现存廖氏春秋学著作的系统分类也印证了前述观点。会通三传是廖氏《春秋》学中一个代表性的观点，但其可行性则存在争议。台湾学者胡楚生为验证此说，以《春秋三传折中》中的十条例证与傅隶朴之《春秋三传比义》比较，结果证明是半数例证可以会同折中，廖平“三传会同”确实存在一定的实际可行性。对此问题，香港学者许子滨则持否定态度。许氏考察了廖平对《春秋》之“筑王姬之馆于外”一例的会通，虽然肯定了廖平“探索新道路的精神”，但认为廖氏所言“显然脱离文本，纯从虚处立论”，故“廖说实有求之过深之嫌，立说虽巧，而终不足信”。

早期综合研究廖氏春秋学的成果多以春秋学史或学术断代史的章节出现，并常与康有为合论，对廖氏的春秋学的内容及解经特点作一般性介绍，如杨向奎《清儒学案新编》、赵伯雄《春秋学史》等皆为此类论著。目前研究廖平春秋学最为全面综合的著作当属赵沛的《廖平春秋学研究》。该书将廖氏的春秋学置于当时的时代背景之中，以廖平的《春秋》经以及《公》《穀》《左氏》三传为四个主体部分，以义、例为核心，结合清代春秋学的发展线索，对廖平之《春秋》经及三传进行了系统深入地研究。通过研究，赵沛指出廖平的春秋学研究具有四个典型特征：一是以礼制治《春秋》，即以阐发《春秋》三传所言礼制，推明孔子改制，为后王立法的政治理念为宗旨；二是主张三传同出一源，兼治三传，主张三传折中，而其折中的实质就是用经义的大同来弥合文字的小异；三是主张以礼制治《春秋》，故特重《王制》研究，主张以《王制》统《春秋》，以《王制》为《春秋》礼传，为今文经

学之正宗，今文经学统于《王制》；四是廖平经学研究是由经学史逐步向经学理论转向，其经学史研究客观严谨，尊重科学的方法和治学精神，但其经学理论的建构则逐步由严谨、科学的态度转向说经放肆、主观臆造。可以说，廖平《春秋》学最终见证并完成了近代经学的终结，同时从正面宣告了中国现代经学史的开端。

关于廖平的《穀梁》学研究，从前述可知，《穀梁》是廖氏研究《春秋》门径，也是其《春秋》学的特色所在。目前研究廖氏《穀梁》学较为系统的，仍属文廷海的《清代穀梁学研究》。该书从廖氏的《穀梁》内外学两个方面进行讨论，外学以《起起穀梁废疾》《释范》为讨论对象，详细分析了廖氏对何休、郑玄论争的辨析以及对范宁《集解》的纠谬，肯定了廖氏对《穀梁》注解正本清源的作用，但也指出廖氏也有因曲解而导致对何、郑、范诸说批驳失当之处。文氏对廖氏的内学研究则以其自注自疏的《穀梁古义疏》为讨论对象，作者指出《古义疏》重视回归汉代今文经学和鲁学家法，长于礼制，乃“首明古义，说本先师，推原礼证，参以《王制》”。注疏上，略于训诂而专求大义；在内容上注重阐发纲常名教、明辨《春秋》义例。赵媛媛则从文献学的角度入手，考证了《穀梁春秋经传古义疏》及其《凡例》的成书过程和版本情况，对其体例、注释原则做了详细分析，并将廖氏《古义疏》的思想特点概括为：以用《王制》注《穀梁》、以礼制解《春秋》为核心；以恢复两汉先师旧注、阐发《穀梁》本义为宗旨；贯穿了汇通经史、六经相通和三传折中的会通思想。此外，从学术史的角度来看，郑伟认为廖平的《穀梁》学研究是经学研究范式的创新，它解决了《穀梁》学理论系统化的问题，并构建了一个清晰完备的经学体系，即以循鲁学师法、家法为准则，以发明“微言大义”为旨归，以“尊孔尊经”为基调，以“素王”说为理论核心，这使得《穀》能够与《公》《左氏》并立晚清学术之中。与郑伟研究相似，叶树勋将廖平的《穀梁》学研究置于晚清今文学兴盛、汉学尚有影响以及西学东渐的学术格局之中加以考察，指出廖平的主要成就是提出了“《穀梁》内外学”的体系，并积极回应了《穀梁》学之理论体系系统化的问题。黎汉基则围绕让国、复仇、崇贤三个问题比较研究了廖氏《穀梁古义疏》、柯劭忞《春秋穀梁传注》以及王闿运《穀梁申义》，认为三者所作皆是以《公》

解《穀》的诠释进路，许多都违反了《穀梁》传义，乃有强赋文义之嫌，其实也是对廖氏会通三传的否定。

关于廖平的公羊学研究，梁启超曾评价说“廖季平关于公羊著述尤多，然穿凿过甚，几成怪了”，可见其公羊学的重要性且不易解。台湾学者丁亚杰的《清末民初公羊学研究——皮锡瑞、廖平、康有为》是系统研究廖平公羊学的重要著作。该书内容可大致分为两个部分，前四章关注廖氏的解经目的与方式，后四章则是集中讨论其公羊学中的核心问题。作者通过经学六变的研究，指出廖氏治经的目的有二：一是“通经致用”，关注政治社会秩序的安排；二是“有益身心”，注重个人生命境界的提升。在此基础上对晚清今文三家对《春秋》诠释的异同比较，以对比的视域集中讨论了廖平公羊学思想中圣人观、三世观、变法维新以及当时学人反《公羊》的思想争辩等关键问题，认为三者均主张孔子为圣人以及《春秋》是垂法后世的圣典，但是对《春秋》的诠释方式存在差异：皮锡瑞是“借事明义”、康有为是“假托立义”、廖平则是“推经立义”。陈其泰在其《清代公羊学》中专列“廖平与晚清今文学”一节，认为廖平专以“制度”分别古今的方式不得今文学精神要领，并批评廖平对《公羊》学的解释，割裂了儒学与时代的联系，使得公羊学说失去了活力，其三世说更是“精义完全被阉割，变成琐屑的文辞、书法的争辩，而完全丧失思想价值”。黄开国在其《公羊学发展史》中对集中讨论了廖平的《公羊三十论》的两方面内容，一则是批判何休以例说经、不明从史之义以及以偏概全等解经问题，一则是对自己《公羊学》义例的说明。黄氏指出廖平的《公羊》学核心乃是孔子改制论，并从“主素王不主王鲁论”、“假号论”、“托礼论”以及“翻译论”等问题展开论述。曾亦在《春秋公羊学史》中有“廖平：以礼说经与今古学之判分”一章，概论廖氏《春秋》三传之学，其中讨论其《公羊》学，以《何氏春秋解诂三十论》《公羊解诂续十论》《公羊解诂再续十论》《公羊春秋经传验推补证》为核心文本，提出前三书大旨乃是延续刘逢禄“匡何”之意，不同的地方在于“多主大例”，具体表现为廖氏从三世、时月日、王鲁、进退、名号等等方面对其批评，并主张《公羊传》历先后数代先师所作。至于《补证》一书，则意在会通三传。鲍有为立足与廖平对何休公羊学解读，认为廖氏的《春秋学》根柢在《穀梁》，对《公羊》以及何休《解诂》的评论只是廖氏基于自己《春

秋》学观点而发的经学应用与实践，是对公羊学的重新改造与诠释。廖氏公羊学也是日本学者研究廖平的主要关注点。滨久雄在其《公羊学の成立とその展開》中，列有“奇特公羊学者的出现——廖平的学问与思想”一章，其中一节讨论了廖平之公羊学思想，通过分析廖氏《何氏公羊解詁三十论》，将廖平的公羊学特色归结为两点，即否定“王鲁说”以及批判何休“三世说”。田中千寿的《廖平の公羊学—『何氏公羊解詁三十論』を中心として—》一文，专门探讨了《何氏公羊解詁三十论》与《王制》之间的关系，指出廖平认为孔子为解《春秋》而作《王制》，故其《公羊》学的根柢乃是《王制》，并考察了廖氏此说与凌曙、俞樾、陈寿祺父子以及王闿运之间的关联，得出结论说廖平之《公羊》学乃是在清代以降重视《王制》的学风下受前辈学者《公羊》学思想影响而成。

在《左传》学研究方面。沈玉成、刘宁所著的《春秋左传学史稿》中列有“廖平对《左传》的意见”一节，从今古之分的立场简述了廖平对《左传》的定位。近年来的代表性成果是丁亚杰的《制度与秩序：论廖平〈春秋左氏古经说疏证〉》，该文以“制度思考”作为切入点讨论廖平的《左传》学。文章指出，廖平认为《春秋》是托古改制，而《左传》即对改制之礼的说解，并借着此方式，重建国家秩序。具体而言，可以将其视为新制者，明白言之：制度不足者，以现有礼制当之。因为采取的是托古为说，所以古礼其实就是新礼，于是所有礼制均可被认定为新制。如此，廖平的文化理想，就是以古礼行之于今日，将礼制作为国家的核心。

（2）三礼学及其他

对廖平《礼》学的新近成果是潘斌的《二十世纪中国三礼学史》。该书回顾并讨论二十世纪中国大陆与台湾地区之“三礼”研究，其中专列《廖平的〈周礼〉和〈礼记〉研究》一章。潘书主要集中讨论廖氏的《周礼》和《礼记》，其根据在于二者是廖氏以礼制平分今古的核心文献。因此，在讨论《周礼》时，较多关注《周礼》和今古文之辨。而《礼记》研究，着眼于《王制》篇，从《礼记》篇目、郑注等经学文献问题入手，进而讨论廖平如何依据《礼记》发挥自己的经学思想，如以《王制》解《穀梁传》，以礼制平分今古等。

廖平《诗》学的研究。《诗经》是廖平晚年经学研究的关注重点，是理解其六变天人之学的门径。但由于廖氏乃是以《黄帝内经》之“五运六气”解《诗》，又将其推至六合之外，运思诡奇，学者难以探其奥旨，故而鲜有研究成果。张远东是较早对廖氏《诗》学作系统研究的学者，该文讨论了廖平研究《诗》的整个历程：早期的《诗》研究、《诗》齐学研究以及晚年天学理论下《诗》研究，并肯定了廖平对《诗纬》、《诗序》研究的学术贡献。辛龙凯的研究则揭示了廖平在对《诗经》《诗纬》的义理研究与阐发过程中，始终贯穿着以“义例”解《诗》的思想，此理论乃是逻辑递进的，《诗经经释》是其最终成形阶段。从中西比较古典学研究的视野出发，刘小枫教授及其学术团队对近年来着意于廖氏的《诗》学研究，也打开了廖平《诗》学研究的新面向。代表性成果主要有：一是潘林校注的《诗说》，该书收录了《四益诗说》、《诗经经释》等共八种廖平的《诗》学文献，以类命名，取名《诗说》。同时，作者针对难解语词、人物职官、典章制度、重要事件等作简明注释，并注明引文出处，对当今学者研究廖平的史学提供了极大的便利。二是刘小枫《“诗言志”的内传理解——廖平的〈诗纬〉新解与中国的现代性问题》，刘文首先指出了《诗》之立法的意义，而廖平《诗》研究，正是面临西方“异制”冲击之时致力重拾儒家内学“旧法”的实践。于是，廖平“于四始、五际、六情之义，以及篇什配用之理”推阐儒家内学的诗学要义，提出“《诗》者志也”为“空言俟后”，为当今思考中国新政与全球化处境的关系，提供了发人深省的秘学思路。三是冯庆《廖平的诗经天学与古今文质之辨》从廖氏的诗学讨论其天学，作者首先肯定了廖平于新文化运动至“五四”时期开展的“天学”是其后期学说的核心内容，该文通过廖平本人后期思想转变的意图和志趣，揭示了其对圣人哲学精神的继承，明确其响应中华文明危机的问题意识和通过“改文从质”达到“文质彬彬”的义理构想，“天学”之于新时代的真实意义方能得到揭示。

总体来说，目前对廖平经学的研究仍是以《春秋》学为中心，《诗》学和“三礼”学间有涉及，而《易》学、《书》学的研究则相对薄弱，这也是未来进行廖氏专经研究值得推进的领域。

0.2.2 政治哲学视域下的廖平思想

在美国史家列文森（Joseph R. Levenson）的笔下，廖平一生一事无成，只是一个玩弄儒家“空洞词藻”、醉心于那些毫无现实价值甚至恢诡谲怪的理论体系的“顽而不化的儒家”。相较而言，康有为的儒学革新活动是为了让儒学能够与政治实践相结合，“从而权威的儒学提供了最后一次服务于近代中国政治的机会”。列氏甚至不无讽刺地指出，“正如他（廖平）在儒学传统中度过了一生，并为之竭尽全力一样，他也在退出历史舞台中获得了历史意义”，廖平成为了近代以来儒教与中国历史脱离的一个缩影。

列文森将廖平定位成了一个完全不顾时代环境而闭门戛戛独造经学理论的陋儒，实际上完全否定了廖平经学的现实价值向度。这个观点可以说对后来廖平的思想研究影响深远，以至于在很长的一段时间里，研究者仅仅是从学术史意义上肯定或讨论其前二变的“今古学”内容，至于其三变以后的理论体系，大多持与列文森相似的观点——以“荒谬”视之。然而，从廖平经学发展的脉络来看，如果说前两变的今古学尚属于“史”的范围的话，那么后三变是廖平经学“思”的内容集中，蕴含了廖氏经学的现实思考与价值维度。遗憾的是，这些廖平关于政教的思考，并没有得到以往学界的足够重视。

较早关注廖平政治思想的学者是四川学者蔡方鹿教授。蔡教授敏锐地观察到“在他（廖平）的经学思想体系中，包含着具有鲜明的时代特征的政治思想”，这就将廖氏经学的政治向度提出来了。蔡教授肯定了廖平早期的政治思想，他指出廖平在戊戌变法之前，就提出了变法改制、因时救弊、通经致用和学习西方等思想，认为这些廖氏早期的政治思想对当时的社会发展起到了积极的推动作用，“成为了当时进步的变法维新思想潮流的组成部分”。不过，在蔡氏看来，廖氏的政治思想有着前后两个前段的差别，因为廖氏自身的阶级软弱性以及和封建主义的关联，使得他在戊戌政变以后，就转向了保守乃至反动的政治立场，并在辛亥革命之后鼓吹尊孔尊经，走向了历史潮流的对立面。蔡教授的研究，从政治思想史的角度，呈现了廖平一生政治思考与时局变化之间的互动，有助于我们进一步讨论其政治思想的哲学依据。但蔡氏的研究可以说是早期廖平政治思想研究，研究的视角主要还是局限在对廖平经学观念的时代背景分析上，对廖平经学构想本身的关注和挖掘是不

够充分的。同时，也可以看到，囿于时代环境和研究范式，学者还是未能正视廖平三变以后的思想价值，这是比较遗憾的。

刘小枫教授长期关注今文经学的政治哲学向度，其乡贤廖平作为近代今文大家，很早就进入了他的视野。刘小枫较早关于廖平这位乡贤的论述，是从驳斥列文森以“现实历史的效用”维度妄言廖氏出发的。的确，用现实效用这个维度去要求伟大的思想家并不足取。但是，这并不意味着廖平的经学理论真的只是一套“空洞词藻”。刘小枫教授在关于廖平的《诗》学研究中，就指出，廖氏的理论建构是在面对“异制”冲击下重新思考中国新政与全球化处境的关系。在《海德格尔与中国》一书中，刘小枫则在比较哲学的视野中揭示了廖平的“文质”之辨如何呈现“中国‘礼法’政制摇摇欲坠的历史时刻的中西之辨”。刘氏在《新今文经学与现代革命志士》中进而指出，廖平经学的一大亮点就是他通过重新解释中国古代的经典建构出了一幅儒家式样的全球政治地理图景，这正是廖氏基于儒教立场对地理大发现以来形成的文明进化史观的回应。此外，刘氏在此文中还指出廖平的今古学研究，真正的价值不在于解决了学术史问题，而是讲一个经学问题转化为了政治的议题。刘氏认为，廖平的经学是具有一种“革命正当性法理”的意味。这种革命的品质首先就体现在廖平“自创”了“新的今古文学说体系”，这个体系以礼制别今古，意味着在崇旧制和崇新制之间的区别。换言之，对于清末民初那个动荡的时局下，这一举动无异于表明“必须在损益旧制（帝制）抑或创立新制（民主共和）之间做出选择”。刘小枫教授的这些研究，从不同面向为我们证明了廖平的经学理论并不缺乏“现实感”，也代表了当代廖平政治哲学研究的主要议题，下文将详细介绍相关研究的现状。

从“政教”的视角讨论廖平经学的成果中，较早也是最为系统的作品当属中山大学李长春的博士论文《经典与历史——以〈知圣篇〉为中心对廖平经学的考察》。“三变”是廖平经学演变的水分岭，而“知圣”又是廖氏一生的学术宗旨，可见《至圣篇》有着极重的思想分量。所以该文并非对廖氏的整体经学思想进行学术史式的梳理，而是立足于廖平三变时期最具有代表性的文本《至圣篇》展开论述。作者通过分析廖氏对汉宋学术的批评，提出了廖平的经学的时代问题：经典解释与政教传统的分离。这个问题促成了廖平重新整合规划经典系统的核心动因，重建经典与历史的关联也就是他的根

本经学任务。李文通过分析廖平如何通过经史、语文的分判，首先确立了孔子和经书的神圣性与权威性，以此重建儒学信仰。该文的三、四章则是具体讨论了廖平在面对中国从帝国形态走向民族国家的过程中，通过对“大一统”“三统”“三世”等重要论题的创造性改造诠释，回应帝国时代的经典在构建民族国家之政教系统何以可能的问题。李文紧紧经典与政教的关系，在中西古今的视野下，展示出了作为经学家的廖平在近代的大变局中，如何以传统的经学方式回应着走向世界的挑战。

傅正的《古今之变——蜀学今文学与近代革命》一书，则是该议题较新的代表性成果。虽然傅书并非以廖平作为主要研究对象，但蜀学今文学的整体性视野，为了解廖平的“革命性”提供了诸多启发性参考。刘小枫将傅书的核心总结为“新今文经学与现代革命志士”，而这一核心要回答的是“现代中国的核心政治问题”或“古今之变”的真正含义，即“主权在民”作为现代政制原则是否与中国传统政治观念抵牾的问题。作为典型的个案，蒙文通为了消弭现代革命与儒家传统的裂痕，凭靠现代民主政治观念裁决古典儒学，致力从儒家典籍中找寻平民革命论的资源。因此，该书认为蒙文通比廖平更为自觉地致力搞清“革命”的确切含义，并由此与廖平在政治观念上产生了巨大差距。最终蒙文通为平民革命提供儒家式正当性证明的最终理据在于“天下唯有德者居之”，而其师廖平推崇的《王制》则从制度上为平民享有与贵族同样的晋升国家权力阶层的机会提供了法理。傅正对近代今文经学，尤其是廖、蒙二人经学的政治哲学解读，为我们剖析廖氏的政治哲学提供了新的研究思路。

从政治地理学的视角审视廖平的经学思考，是近年来廖平研究的全新领域。台湾学者魏彩莹的《经典秩序的建构：廖平的世界观与经学之路》，将研究的眼光集中在廖平的世界观研究上。魏氏将廖平的经学思考原动力解释为甲午海战以后强烈的时代责任，而其经典思考的核心问题就是思考如何用经典规划中国与世界的秩序以及如何让孔教儒走进当下的世界。魏氏此文为讨论廖平经学的世界面向提供了重要参考。此外，傅正在论述晚清政治地理学兴起与清代末年的文明史观的关系时，讨论了清末地理学对廖氏创作《地球新义》等地理学著影响，为我们揭示其地理学著作的政教之维提供了参考。崔海亮基于晚清中西冲突的背景，重新解释了廖平《地球新义》的思想。崔

氏认为，在传统中国为中心的天下观遭到冲击的时候，廖平一方面要作出回应，一方面仍旧坚持传统的王道理想。所以廖平的《地球新义》就呈现出来了两种趋向：一是通过传统经典的诠释在地理学意义上承认了世界的存在和中国的位置，另一方面则仍旧固守文化意义上的中国中心主义。这种纠结，被崔氏视为经学回应中西冲突所面临困境。王锐则从中外政局形势的角度谈论了廖平的《地球新义》。王锐认为，《地球新义》是廖平为了彰显儒学普遍性的一次具体实践。具体来说，廖平所提出来的“大统”“小统”等观点是为了将全球的秩序能够纳入到儒家的经典解释之中，以此来回应近代西方列强的全球扩张与极为强势的意识形态话语霸权。从政治地理学的角度来看，王锐特别指出，廖平在全球秩序的建构中尤其关注中亚地区的重要性，显示出了廖平敏锐的地缘政治战略眼光。

总体来说，很长一段时间内的廖平思想研究都是集中在经学史或者学术史的领域内。由此，研究的成果大多集中在廖平的经学六变的思想轨迹与内容。这些丰富学术史研究成果，为我们了解廖平的学术背景、时代环境以及理解廖氏的经学文本提供了有利研究基础。同时，这些较为充足的研究也促使我们从不同的视角去审视廖平的思想，近十年来，学者从经学、政治哲学、地缘政治学等角度都大大地拓展了廖平研究的可能视角，使得廖平的思想得到了更为全面和立体的呈现。但研究的成果还有进一步深化的空间，有待后来者继续推进。

最后，对现存廖平的著作以及本文所使用的研究材料作简略说明。

廖氏著作以艰深晦涩著称，加之《六译馆丛书》乃刊刻出版，未经点校排版，今人阅读和传播廖氏著作存在障碍。首次以现代标点整理出版的廖平著作集，当属1989年由四川学者李耀仙主编的《廖平学术论著选集1》。该书后于1998年增订出版为《廖平选集》（上下），该选集分为上下卷原著选集和对所选作品评述两部分组成，共包括15种经学文献，并附其子廖师慎所编的《家学树坊》。《选集》所选文献，均为廖氏代表性的经学著作，上册所编内容以经学总论为主，下册则着意于三礼、春秋类经学著作。由于该书篇幅所限，廖氏的其他重要经学文献，如《诗》类、《书》类、《易》类文献均未涉及。此外，所选作品亦有的部分节选的情况，如《王制集说》只编入了其“凡例”。但瑕不掩瑜，《选集》选文精粹，标点精审，在很长一

段时间内，是国内外学者了解和研究廖平思想的主要参考文献。除了李耀仙的《选集》，廖平的著作选集类出版物尚有刘梦溪主编《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》（由蒙默编校，1996）、王凤兰等编校的《廖平医书合集》（2010）、蒙默和蒙怀敬编《中国近代思想家·廖平卷》（2015）等书。这些选集选文大同小异，也都存在着不够完整和系统的问题，可供一时参考，但难以满足廖平研究日益深入的需求。

2015年，四川大学古籍所的舒大刚、杨世文教授主持编纂的《廖平全集》（下文简称“《全集》”）在上海古籍出版社正式出版。该书以《六译馆丛书》为主，搜罗廖平现存的已刻未刻的各类著述，并将散落在各处的单篇文章汇成一编，名《集外编》。《全集》编纂资料完备，在文献收集的基础上，重编分类，将廖氏的著述分为九大类（另有附录），共收入廖平专著107种，其中集外集48种，共为16册，具体情况如下表所列：

编号	类别	收入著述种数	所在卷册
1	群经类	17种	1~3
2	周易类	5种	3
3	尚书类	6种	4
4	诗经类	2种	5
5	三礼类	11种	5
6	春秋类	16种	6~9
7	杂著类	14种	10~11
8	医书类	26种、附6种	12~14
9	术数类	4种	15
附录		6种	15~16

从编次来看，编者安排廖平著作的先后之序，基本上与廖氏经学六变相对应，较为清晰地反映了其平生经学研究的思想变化轨迹。其中附录部分，是廖平年谱、传记，以及学术评述、学人评论等研究信息汇编，与廖氏著述相互发明，为廖平研究提供了极大的便利。该书文献完备、编次有序，校核精审，为廖平思想研究提供了迄今为止最完备的原始文献。本文的研究开展，即以《全集》作为原始文献基础。

0.3 研究方法

第一，经史结合的方法

经典文本是学术研究的基础，对文本的细致解读是最基础的工作。由于廖平的学术涉及五经，故在研究过程中，首先要面对的就是五经以及廖平的经学研究著作。“论从史出”要求我们从客观可靠的史料、典籍出发得出基本观点，作为理论的基础，否则只能做合理的假设和猜想，但不能做胡乱的臆测与妄断，要避免“合则信采之，不合则否之”的不当做法。“以论概史”要求我们从历史资料 and 思想文本中得出的结论要能够最大化地概括历史资料 and 思想文本中的思想主张，并且不能相互矛盾，还要求得出的结论要与由历史资料、典籍文本所重构出来的历史背景相协调。这两点都是“逻辑与历史相统一”这一原则的具体要求。在逻辑与历史相统一的原则中，历史是指事物客观发展的过程以及人们认识客观事物的过程。逻辑是指客观事物发展的过程在思维中的反映，是用一系列的概念、推论、判断对事物的客观实际的发展过程做一个以理论形式为表现形式的描述。我们对一个事物的描述就要坚持逻辑与历史相统一的原则。本研究重在阐发廖平的经学理论特征，要在他具体的言论中去总结提炼，主要是以他的各种文献资料中整理出有经学与政教关系的材料，并将其归纳分类、分析演绎、理论提升。从文本的范围上要有所扩展，不仅要在以往学者所重视的主要著作中需要资料，还要在以往不太重视的文献中挖掘。另一方面，对廖平经学文献的研究，更要将其所处时代的“历史世界”作为阅读背景。研读廖平著述内容，应将廖平一生的思想置入时代的脉络中考察，参照廖平的学术年谱，于年谱内排比同时期的国家大事、时代思潮，以及其他重要学人与学术著作等。以此方式，方能在撰写廖平思想时，嵌入时代与政治的动向，探讨关怀现世的廖平如何透过学术的理想与经世理念结合的过程。此外，廖平的经学诠释，响应了许多西方传进的思想新知，因此廖平的知识基础，包括他读了许多的译著、报刊、杂志，还有晚清的出使日记等文献也是必须关注的部分。总之，对廖平这样具有现实关怀的清末民初学者来说，如果缺少近代思想世界的观照，就难以看出廖平以经学发挥理想的重点所在。

第二，比较分析法。

比较研究法包括求同比较和求异比较。求同比较是要“异中求同”，寻求不同事物之间的共同点。求异比较是要“同中求异”，寻求表面上相同或相似的事物有什么本质上的区别。通过对事物的“求同”或“求异”比较研究，让我们更深入地把握事物以及事物之间的真实关系。不过，目前任何一个领域的比较研究都没有形成一个成熟公认的操作模式，也并未树立一个已经成为学术传统或研究典范的权威范式。在历史人物思想研究过程中，必然要涉及到多位同时代思想家，并且他们对若干重大问题都有相关见解，在比较中辨析他们思想的异同是很重要的一个视角，有助于展开对重大问题的论述，也有助于揭示他们讨论中所凸显出的共同点。同时也不能孤立地每位思想家的思想割裂出来进行分析，还必须放到他们本人的整体思想框架中才能确切理解其原意和深层考量，也才可以体现出他们之间思想上的整体关联。比较的方法启示我们，除了对廖平自身思想的研究，从他者视角讨论其思想也是必要的。廖氏的两位老师张之洞、王闿运的学术主张与特色、其同学宋育仁的思想风格与廖平均有相类之处，这不能视之为偶然。廖平门人故旧也不乏学术思想大家，例如蒙文通、顾颉刚、李源澄、吴虞等，其文集、日记、学术著作多有关于廖平的文章或记载；与廖平有过交往论学的友人，例如康有为、章太炎、刘师培等对廖平的评价，都是从侧面反映廖平思想道德重要资料。除了同时代的比较，还需要纵向比较，即将廖平的经学命题放入经学史的脉络中，如此，它们能够呈现出廖平的学术特色与定位，并见出其同时代思想家之异同。

第一章 非汉与非宋：廖平经学的思想世界

1932年廖平的逝世，对当时的学政诸界是一个不小的震动。次年时任中央研究院院长的蔡元培与于右任、谢持、熊克武等时贤政要联名上书政府，请予廖平典礼褒扬公葬，并付史馆为之立传，以昌明国学。其中，对廖平一生的学术概括如下：

窃吾国治经之士，自明清以来，各标汉宋，聚讼纷纭。其能汇通百家，冠冕诸子，摧马郑之藩篱，窥周孔之堂奥，而独标新帜，扶堕起衰者，唯近代经廖季平氏一人焉。^①

在其《经学初程》中，廖氏回顾自己的学术之路云：

予幼笃好宋五子书及八家文。丙子从事训诂文字之学，用功甚勤，博览考据诸书。冬间偶读唐宋人文，不觉嫌其空泛，不如训诂书字字有意。盖聪明心思至此一变矣。庚辰以后厌弃破碎，专事求大义，以视考据诸书，则又以为糟粕而无精华，枝叶而非根本。取庄、管、列、墨读之，则乃喜其义实。是心思聪明至此又一变矣。

上述两段话段话，前者看似是言过其实的盛赞，但实际上却是一条我们理解廖平学术成长之思想环境（Intellectual milieu）^②的重要线索，而后者正印证了这一点。^③我们从中可以看出，廖平一生的学术成长所关涉的学术问题，关涉清代学术史上的汉宋之争、今文经学复兴等论域。实际上，这些思想争辩也是有清一代学术思想发展的核心话题。虽然廖平的成熟的思想体系常被视为“摧马郑之藩篱”而复归于西京的今文之学，但不可否认，从廖氏

^① 民国二十二年六月一日《中央日报》第一张第三版，又见《六译先生追悼录》。今引言振《中央日报》整理，正文据《六译先生追悼录》整理，见《廖平全集》第16册，第729-731页。

^② 张灏：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义1890-1911》，北京：中央编译出版社，2016年版，第5页。

^③ 《经学初程》载：“予幼笃好宋五子书及八家文。丙子从事训诂文字之学，用功甚勤，博览考据诸书。冬间偶读唐宋人文，不觉嫌其空泛，不如训诂书字字有意。盖聪明心思至此一变矣。庚辰以后厌弃破碎，专事求大义，以视考据诸书，则又以为糟粕而无精华，枝叶而非根本。取庄、管、列、墨读之，则乃喜其义实。是心思聪明至此又一变矣”。该段文字又收入廖宗泽编《六译先生年谱·卷一》之中。此处的顺序也是从宋学（宋五子书）而汉学（训诂考据），进而今文学（专事求大义），再者诸子学。详见廖幼平：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版，第1页。

的学思发展历程来看，他的学术乃是出入清代学术而定型的。清代经学的诸问题，俨然已是其学术思考的底色。下文我们将结合廖平的相关评述，对影响他学术思想形成或转变的清代学术思潮做一番简略地梳理，以期为进一步学术思想提供一些背景性的参考。

1.1 汉宋之争

作为经学研究的两种经典范式，汉学多以注疏训诂研经，宋学则更重义理的阐发，二者在学术重心和研究方法方面都存在差异，但在清初二者并没有决然二分，自立门户。随着经学考据的发展，乾嘉年间的汉学大兴，学者多采用注疏、训诂的方式研究经史，成为学术主流，宋学已经成为伏流退向边缘。虽然如此，但理学作为官方的意识形态和民间的价值规范，仍旧有一席之地和生存空间。加上此时的乾嘉学者注重家法，门户之见遂起。如此，汉、宋之别日渐明晰，呈现出相互对峙、相互排斥的一面，并在江藩和方东树二人的争论中达到高峰。下文将首先回顾汉学^①的兴起，进而重点讨论嘉道年间以江、方及其著作为中心的“汉宋之争”，以期在其争论的分梳中呈现清代学术语境中汉、宋学各自的学术特质。

就考据而言，其本身是中国传统学术中历史悠久的传统。因此，乾嘉学者，往往将考据上溯到清以前。如有学者将其追溯至明代杨慎或更早的南宋学者吴棫、郑樵、洪迈、王应麟等南宋学者。非止于此，或有学者继续由宋追根溯源，进而上推至隋唐义疏学、汉代郑玄及古学，乃至西汉与秦，直到春秋时期的孔子、子夏。^②乾嘉学者自身对考据学的探源是否成立，并非我们的讨论范围内。然而学术发展非无源之水，也非一蹴而就。为了集中汉宋互动这一焦点，我们更愿意将讨论的中心限制于清初以来的学术背景与考据学兴起之间的思想关系。此外，一些学者倾向于将汉学的兴起归因于满清政府的高压文化政策（如禁书、文字狱等），即满清统治者为了政治稳定，故

^① 本节内容主要关注清代语境中的汉学、宋学之间的互动，而清代汉学以考据训诂为主要特征，故下文中“汉学”与“考据学”、“考证学”作同义使用。

^② 如顾炎武、惠栋都将把宋人吴棫的《韵补》视为古音学的先导，江永则将其与明人杨慎的《转注古音略》视为古音学之“权舆”。张之洞则将宋祁、曾巩、沈括、洪迈、郑樵、王楙、王应麟等视为考证校勘之学的开端。惠栋还以隋唐义疏之孔、贾二君视为考据先驱，《四库提要》更直以郑玄为考证之学的源头。段玉裁则将校勘考订之学溯源至孔子、子夏。详参漆永祥：《乾嘉考据学研究》，北京：中国社会科学出版社，1998年版，第11-15页。

而将士人导向一种相与政治与道德含义分离的学术研究。^①我们承认政治是一个可能的促因，但不足以解释这样一场思想转向运动。^②限于研究主题，我们的研究也更多关切的是其作为清代思想发展环节的内在思想因素。

就清代的学术源流而言，汉学的兴起，一般被学者追溯到顾炎武，将其视为开端，继而阎若璩、胡渭奠其基，直到惠栋公开打出汉学旗号，作为有清一代学术主流的汉学才正式确立并蓬勃发展。^③清初诸大师之治学风气和学术重点对乾嘉汉学兴起具有先导意义。这一点，乾嘉学者早已肯定，如洪亮吉云：“我国家之兴，而朴学始辈出，顾处士炎武、阎征君若璩首为之倡”。^④这种先导作用主要包括两个方面：第一，倡导回归经典。清初诸儒对理学的批判，虽立场不同，但都客观上导致了理学边缘化。这就为后来的学者开启了学术方向，使他们逐渐理学以“宇宙论、本体论或心性之学的架构里发展新的理论”的思路^⑤，而沿着清初诸儒之论学必取证于经书的思路推进。第二，考据训诂之法。在清初诸儒看来，要追寻圣贤之道，就必须回归经书；要想理解经书义理，就需要对圣经贤传采取文字、音韵、训诂等考据方法。如顾炎武就多致意于音韵学，认为读儒经、诸子之书，首先要懂古音韵，然后才谈得上辨明字义，最终才能了解经义。此外，出于对理学的批判，清初

① 近代以来学者多主此说。如章太炎在《清儒》中指出：“多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰。家有智慧，大湊于说经，亦以纾死，而其术近工眇蹠善矣。”（详见徐亮工编校：《中国近三百年学术史论》，上海：上海古籍出版社，2010年版，第5页）又，梁启超在《清代学术概论》中说：“吾尝言当时‘经世学派’之昌，由于诸大师之志存匡复。诸大师始终不为清廷所用，固已大受猜忌。其后文字狱频兴，学者渐惴惴不自保，凡学术之触时讳者，不敢相讲习。然英拔之士，其聪明才力，终不能无所用也。诠释故训，究索名物，真所谓‘于世无患，于人无争’，学者可以自藏焉。”（梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年版，第28页。）

② 如美国汉学家艾尔曼（Elman）就指出，尽管17、18世纪的知识分子受到清廷文字狱的监控，但他们在提出选择研究课题方面仍具有一定的自由度。此外，他认为清代的文禁是政治性的，很少涉及思想学术领域。因此，清代学者出于多种原因转向考证学，其原因之一可能是清廷严禁可能触及官方禁忌的政治讨论。不过，中国历代王朝，特别是少数民族统治时期，都存在类似的禁忌，然而，考据学并未在取宋而代之的蒙元时代出现，也未在明朝逼迫儒士屈服的时期流行。（详见氏著《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，第9-11页）

③ 乾隆时期学者汪中对此总结的最为清楚：“古学之兴也，顾氏始开其端；《河》、《洛》矫诬，至胡氏而绌；中西推步，至梅氏而精；力攻古文者，阎氏也；专言汉《易》者，惠氏也。凡此千余年不传之绝学，及戴氏出而集其成焉”。此乃凌廷堪《校礼堂文集》卷三十五之《汪容甫墓志铭》引汪中语。详见凌廷堪著；王文锦校：《校礼堂文集》，北京：中华书局，2016年版，第320页。

④ 洪亮吉：《卷施阁文甲集·卷九·邵学士家传》，洪亮吉撰；刘德权点校：《洪亮吉集·第1册》，北京：中华书局，2001年，第191页。

⑤ 汪晖：《现代中国思想的兴起·帝国与国家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年版，第513页。

也有学者对作为理学根据的经典进行辨伪，如阎若璩考《古文尚书》，胡渭考《易》之太极图等等。他们考经证史以明道的方法被乾嘉学者继承，并进一步完善。不过，我们应该注意，清初学者虽然倾向于将考据方法运用于学术研究，但其研究目标“重构古典儒学，重估经典中治理现世的主张”，^①其最终目标是经世致用。简言之，考据只是手段，不是目标，他们也尚未完全认可考据方法自身的价值。

在沿着前辈以考经证史了解先圣的教旨和真义的过程中，乾嘉学者发觉，对儒家经典以及其他古代史书、子书的诠释本身就是一项可以激起他们学术热情的智力活动。^②于是，“考据”从手段逐渐转变为目标的过程在不知不觉中酝酿并完成。^③乾隆中期到嘉庆年间，汉学盛极一时。一般认为，汉学成型严格意义上的标志性事件乃是吴派宗祖惠栋著成《易汉学》继而揭橥了汉学旗帜与宋学对垒。惠栋治学，尊古宗汉，“以博闻虽记为入门，以尊古守家法为究竟”。在他看来，汉儒去古未远，师法相承，最得圣人经典本意，故经书的意义只有通过汉儒的注解才能被正确把握，后人也应该遵守汉儒的解释，治经“古训不可改也，经师不可废也”。稍后，汉学的另一座高峰、皖派祖师戴震兴起，其学不是“唯汉是好”，^④而强调“实事求是”，且识断精慎，为汉学发展拓宽了空间。但总体来说，吴、皖学者均重视音韵训诂，由考据以求义理。吴、皖学者的研究重心是校勘、考订、注释经典，而其解经、注经多归依于东汉经学，追求唯汉近真、唯汉是信的经典诠释理念和方法，^⑤一时形成所谓“家家许、郑，人人贾、马”的局面，于是汉学成为考据学之别称，也成为了主流学术。在此潮流中，汉学家指斥宋学空疏，

① 艾尔曼著；赵刚译：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，前揭书，第42页。

② 梁启超对此现象有一番形象的论述：“中国积数千年文明，其古籍实有研究之大价值，如金之蕴于矿者至丰也。而又非研究之后，加以整理，则不能享其用，如在矿之金，非开采磨治焉不得也。故研究法一开，学者既感其有味，又感其必要，遂靡然向风焉。愈析而愈密，愈浚而愈深。此学派在当时饶有开拓之余地，凡加入派中者，苟能忠实从事，不拘大小，而总可以有所成，所以能拔异于诸派而独光大也。”

③ 张灏著；崔志海，葛夫平译：《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，南京：江苏人民出版社，2014年版，第4页。

④ 梁启超认为惠栋的研究不问“真不真”，惟问“汉不汉”，以此将其视为“纯粹的汉学”。（见《清代学术概论》，第33页。）

⑤ 阮元：“贤之道存于经，经非诂不明，汉人之诂去圣贤尤为近。元少为学，自宋人始，自宋而求唐，求晋魏，求汉，乃愈得其实。”

也开始从不同角度批驳宋学。嘉道之际，江藩撰《国朝汉学师承记》，又撰《国朝宋学渊源记》，标榜汉学门户，排斥宋学，当时就引起了学者的不满。随后宋学桐城派方东树不甘示弱，作《汉学商兑》逐一回应，是宋非汉，据理力争，将双方的相互攻讦推到高峰。

汉学对宋学的攻伐既有延续清初诸儒的方面，也有新的发展。如果说清初对理学的批判立足于空疏的学风，那么乾嘉以降的汉学者则将批判聚焦于宋学的经学研究上。首先，批评宋学佛老二氏入儒，混乱六经，乖离真义。故有“宋儒之援释入儒，吾无取焉”之说，而阮元标榜汉学也是因为“去圣贤最近，而二氏之说尚未起也”。^①其次，认为宋学以己意说经，无家法、师法，空疏无本。所谓“汉有经师，宋无经师。汉儒浅而有本，宋儒深而无本”。再次，不满宋学不分理学与经学，以理释经，凿空无据，好逞臆说，将宋儒“借经以明乎理”比之为“郢书燕说”。最后，还认为宋学不重小学训诂，宋人训诂“辞费矣，文亦近鄙”，斥言“宋儒不识字”。此外，也有乾嘉学者对宋学的性理之学加以批评。如惠栋父子将天理、人欲统一起来，试图将宋学形上天道伦理化为形下人事。戴震则进一步批判了宋儒“理”的观念，以事物之条理、事物间的区别解理，主张“理在情中”“理在欲中”。虽然乾嘉学者对汉学多有对立，但对宋学之正心诚意、立身制行等修身之学仍旧是高度肯定。可见，乾嘉学者所论宋学，一则是就宋学式的经学，这几乎被其否定；二则指宋学的价值义理，则肯定其立身致行之学，而否定其性理之学。

乾嘉学者对宋学的批评，在江藩不无门户之见而扬汉抑宋两本著作出版之后，激起了宋学派的反攻。桐城派作为当时宋的理学重镇，其弟子方东树立即作《汉学商兑》以回应，其以攻汉为核心，同时为宋学辩护。方氏对汉学的批驳主要从以下几个方面入手：第一，指斥汉学家之所为系出自门户之见。方氏认为汉学家的批评并非公论，是“徒以门户之私，与宋儒为难”。^②汉学家斥宋学不讲家法、师法，而方氏认为这些都只是汉学家借以和宋儒争

^① 江藩著；钟哲整理：《国朝汉学师承记》，北京：中华书局，1983年版，第1页。

^② 方东树：《汉学商兑》卷上，收入江藩：《汉学师承记（外二种）》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年版，第259-260页。

胜的工具罢了，其学术研究“原无意于求真得，是但务立说，与宋儒争胜耳”。^①第二，抨击汉家的学术研究与现实严重脱离。汉学鉴于宋学的空疏，转而而提倡征实的考据，他们坚信“通过客观严谨的考据，可以恢复古代各种历史制度之真貌；而且因为这是客观的研究，不是理学家的玄思，故可以避免缴绕不休的争论。”^②但实际上，一方面汉学家对同一个研究对象“同时著述，言人人殊，迄不知谁为定论”，^③客观性无法保证；另一方面，汉学家引经据典、考证训诂的至“实”之学得出来的结果（如各类上古制度），却无法付诸实行，在现实致用上成了“虚之至者”，故云：“汉学诸人，言言有据，字字有考，只向纸上与古人争训诂形声，……反之身己心行，推之民人家国，了无益处。”第三，反驳汉学家的新义理。方氏征引了大量汉学家的例证，并逐条驳斥，如斥责戴震所言“体民之情，遂民之欲”，是只顾“与程、朱为难，而不顾此为大乱之道也”，又旗帜鲜明地反对“以礼代理”，维护“理”的根本地位。第四，质疑汉学以考据训诂通义理的核心方法论。“圣贤之道存于经，经非诂不明”，汉学家认为为儒经中的道或理只有一种正确的解释，经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。^④所以他们主张要从声音、文字以求训诂，由训诂以明义理的方法论。但是，在方氏看来，义理也并非全都可以从训诂考证中推衍得来，因为圣人之道有比六经更广泛的精义，故“义理有时实有在语言文字之外者”。^⑤反过来，有时候经书存在的异本、异文、一字异训等现象，仅靠训诂难以识断是否得其真，这时候“非义理何以审之”。^⑥他还从现实的道德实践角度，质疑了训诂与义理之间的必然关联。他举例说，忠孝信义，进退取予廉耻等义理，即使不读《苍》《雅》《说文》，不晓训诂，也“世无不明者”。^⑦因此，他认为义理也不必通过精研

① 方东树：《汉学商兑》卷中之上，前揭书，第300-301页。

② 王汎森：《中国近代思想与学术的系谱（增订版）》，上海：上海三联书店，2018年版，第27页。

③ 方东树：《汉学商兑》卷中之上，前揭书，第304-305页。

④ 余英时：《清代思想史的一个新解释》，《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，2006年版，第172页。

⑤ 方东树：《汉学商兑》卷中之下，前揭书，第320-321页。

⑥ 方东树：《汉学商兑》卷中之下，前揭书，第311页。

⑦ 方东树：《汉学商兑》卷中之下，前揭书，第359页。

训诂文字，或精通古代的礼仪或典章制度才能获得。换句话说，他认为从现实的角度看，要紧的不仅是圣贤的道理，更重要的是付诸实践。

嘉道之际，随着汉学的弊端日益凸显，开始由鼎盛转下衰败，已被当时学者斥为“补苴掇拾者之所为”。^①随着汉学主体地位的下滑，宋学的空间也愈来愈大。在二者相互攻斗的过程中，常常兼采对方之长为己所用，故呈现出了一种既相争又相融之势，兼采互补逐渐成为常态，这也预示着一场新的学术转变或将到来。

回顾从清初到乾嘉这一时期的汉宋之间的互动，似乎经历了一个“虚”与“实”之间的循环，而一贯的核心则是知识与现实社会、道德实践之间的关联。清初学者视宋明理学为“虚”，正是因为理学（尤其是晚明以来的心学）既无研经传道之志，也无经世济民之用，与实际完全脱节，故通经致用之风渐盛。乾嘉学者承其志而起，主张由训诂而明义理，然后终也泥古积习而好争门户，只为考证而考证，思想枯萎。至此，至为“笃实”之学，则最终成为了与社会、道德实践毫无关系的至“虚”之学。每当汉、宋角争，汉学家往往疾宋学为空疏，宋学家则讥汉学为支离。脱离现实，不切实用，这最终都成为了相互指责对方的把柄。可见，这“虚”“实”之间的互动，既是观察前代汉宋互动的一面棱镜，也为后世学术思潮的发展铺垫了可能的方向。

1.2 非汉非宋

钱穆先生梳理明末以降三百年学术史，对廖平的学术形态进行定位时，认为其学“非考据，非义理，非汉，非宋”。^②可见，廖平的学术理路并非单纯承自汉学或宋学的传统而来。换言之，廖平在进行学术建构过程中，自觉地扬弃或超越了汉学和宋学的学术进路，这可以从他对汉宋两派学术的评价或批评中看出端倪。

^① 焦循：《与孙渊如观察论考据著作书》，郭绍虞主编：《中国历代文论选（下）》，北京：中华书局，1963年版，第181页。

^② 钱穆：“盖季平必求所以尊孔者而不得其说，乃屡变其书以求一当。其学非考据，非义理，非汉，非宋，近于逞臆，终于说怪，使读者迷惘不得其要领。”见《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年版，第724页。

廖平对宋明理学的看法，可以说在一定程度上沿袭了清初诸儒对理学空疏学风的批判。同样的，廖氏的批判与他所处时代的学风和知识背景密切相关。清顺治时统治者确立了奉行“崇儒重道”^①作为“文治”的基本政策。这一政策直接体现在文教上，就是基本沿袭明代的儒学教育体系，推尊孔子，在中央和地方广设学校及书院，将程朱理学作为科举的内容。在康熙年间，经过一番政治和文化的选择，更直接将朱熹和程朱理学推到了官方意识形态的中央，^②并日益提拔重用理学大臣。自此以后，程朱理学地位如日中天，成为了追求功名的核心知识，天下学子趋之若鹜。^③廖平所在的四川省，由于地理偏僻，信息不畅，以吴琬为中心的乾嘉汉学盛行已久，而四川学子的知识体系却并不受影响，在很长一段时间的学风都是都只知八股制义时文，不读其他经史之书。^④这种情况自然是与程朱作为官方正统意识是密不可分的。而当时廖氏家乡的讲学者，也都是“兢兢于身心性命之业”，课堂讲习无非宋学性命、修养一类的内容。在这样的学术大环境下，廖平自然别无选择地首先从北宋五子和唐宋八大家之书入门。不过，当他博览考据训诂之书后，反观宋学，只觉得“空泛无实”，并批评程朱理学与八股禁锢了学子的经世之心，认为“自宋学盛，除八比之外，儒生别无长技”。与顾、黄诸儒相似，他对理学之学而不能致用感到厌恶。不过他更加明确地指出了症结所在：正是宋明理学“重知轻行”的观念导致了学问与致用之间的阻隔。他批评说：

唐以前，学重力行；宋以后，学重致知。

① 顺治十年四月十九日(1653年5月15日)清廷在给礼部的上谕中指出：“国家崇儒重道，各地方设立学宫，令士子读书，各治一经，选为生员，岁试、科试入学肄业，朝廷复其身，有司接以礼，培养教化，贡明经，举孝廉，成进士，何其重也。”详见《世祖章皇帝实录》卷七十四，《清实录·第3册》，北京：中华书局，1985年版，第585页。

② 康熙帝最终采纳了熊赐履等理学士大夫的意见，即“讲明正学，非《六经》、《语》、《孟》之书不读，非濂、洛、关、闽之学不讲”，最终把“崇儒重道”具体化为对朱熹的尊崇和对于程朱理学的倡导（详见《圣祖仁皇帝实录》卷二十二，《清实录·第4册》，北京：中华书局，1985年版，第309页）。同时，康熙五十一年(1712)二月，康熙帝为表彰朱熹决定抬高其在配享孔庙中的地位，把朱熹从东庑先贤之列升于大成殿十哲之次，至此清朝统治者对朱熹的尊崇达到前所未有的高度。

③ 需要注意的是，这并不是意味着程朱理学占据了思想界的主流。实际上，在清代，官方意识形态一直是程朱理学，而在文人学界则以考据学作为其风尚。

④ 廖宗泽所著《六译先生行述》言：“先是，文襄（张之洞）未来时，蜀士除时文之外，不知读书，至毕生不见《史》、《汉》。”张祥龄《翰林院庶吉士陈君墓志铭》云：“川省僻处西南，国朝以来，不知所谓汉学。”两文皆见廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版。

宋儒误谈孔学，专重致知，必以已知之理，益穷其极，搜神揣鬼，耗竭心思，终归泡幻。

终身穷理，莫救南宋之偏安；万人致知，难恢中原之土宇……故自古理学之盛，莫若两宋，而丧邦亡国之惨，亦莫若两宋！

廖平批评宋儒主张“重知轻行”，多少有些不公。毕竟朱子一贯主张的是“知行常相须”，只是在整个实践活动过程中强调了知的先导性，但并未否定行的重要性。所以，知在行先，行比知重。^①但是，廖平对宋儒的“误读”，并不是忽视了宋儒重行之论，更不是否定知的重要性。相反，廖氏极重致知，但他强调知的内容和落脚点必须能够与实际结合进而对现实世界发生效用，尤其应该发挥其政教的功能。孔学真义不是竭尽心力去“搜神揣鬼”，致思那些毫无实际意义的玄学知识。对儒生来说，学问乃是经国救世的，学者不可“昧于时势”，成为“不识经国大计者”的老腐败、老学究。^②我们由此可以看出，廖平对宋儒所津津乐道的形而上学知识表现出了反感和拒斥。为了力挽狂澜，廖氏甚至将提倡“知行合一”的阳明也一并视为“取知弃能”之辈：

儒为孔家之一，孟子又为八儒之一，良知二字，又孟子学说百中之一，宋以后儒者重知轻行，议论多，成功少，致为世诟病。以良知较孔学，诚如太仓之一粟，知与能并重。今取知弃能，是一粟已不全矣。

王阳明之“良知”乃是即本体即工夫的，包含了良知和良能，也是“知行本体”。故而，“致良知”既是致知也是力行。但另一方面，良知完全讲理纳入心中，以完满自足的本心之理作为知行的源头，又有着过度内摄这嫌。这一潜在的流弊，从衍为“师心自用”“满街都是圣人”的王门后学中可以得到印证。因此，廖氏对阳明学的批评有同于宋儒的部分，而不同的地方是，

^① 朱子论“知行”曰：“致知、力行，用功不可偏。偏过一边，则一边受病。如程子云：‘涵养须用敬，进学则在致知。’分明自作两脚说，但只要分先后轻重。论先后，当以致知为先；论轻重，当以力行为重。”又曰：“知、行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。”详见《朱子语类·卷九》。

^② 廖平指出：“宋儒昧于时势，不解圣贤救世之苦心，徒以内圣外王概尼山，邹峰之学术。不揣时以立言，安能通经以致用？……‘咒己’、‘四毋’铜蔽学者之性灵，庠序中缺少人才……大都老腐败，老学究，斤斤谈义理，许道义，而不识经国大计者也。”

他无法接受以主张“良知”的阳明学来标榜真孔学的做法。这一做法的危害在于，一方面圣人孔子的神圣性将被世俗化；另则将窄化或削减掉孔子之教的博大奥义。

廖平是在“博览考据之书”走上了批判宋明理学的道路，他如何走向汉学考据之路的呢？这与他早年所就读于尊经书院的学习经历密切相关。1873年，张之洞简放四川学政。当时川中有识之士，“有见于当时之读书者，自初入塾时，率皆人执一经，至老而卒，无只字之获解，有志者悯焉。因特立一书院，以为攻经之地。”^①于是，在1875春，由张之洞兴办的尊经书院正式建立。张之洞督学四川，“提倡纪昀、阮元两文达之学”，大力推行乾嘉汉学，打破了当时四川宋学独大的局面。^②尊经书院建成后，张之洞也明确将汉学作为办学的宗旨。他在《创建尊经书院记》中说：“凡学之根柢必在经史，读群书根柢在通经，读史之根柢亦在通经，通经之根柢在小学”，甚至认为“天下人才出于学，不得不先求诸经，治经之方，不得不先求诸汉学，其势然，其序然也”，^③教学中尤其推崇郝懿行、段玉裁及王引之等东南诸家，一时四川学风丕然大变。1876年，廖平以优异成绩调尊经书院，一个重要原因就是其答案以“獬犬”义释《论语》“狂狷”暗合《说文》，正符合了张之洞的汉学号召。^④廖氏自进入书院后，转向博览考据，泛滥于汉学各家之说。廖平这一时期的考证经史的成果常为时人称道，如张之洞曾称赞他说：“廖子朴学追服刘，校勘审确刊谬悠，森森腕底攢戈矛”。^⑤除了音韵训诂，廖平对其他领域的学问也有着广博而深刻的研究，如张祥龄在1878年题廖平《形声类》时，说他“学问淹通，于天算地舆，尤为专家”。^⑥

①丁宝桢：《尊经书院初集序》，赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志·第16册》，南京：江苏教育出版社，1995年，第1页。

②张祥龄撰《翰林庶吉士陈君墓志铭》云：“同治甲戌(1874)，南皮张先生督学，提倡纪(昀)、阮(元)两文达之学。”纪昀曾负责《四库全书》的编纂，阮元则曾主持编纂《经籍纂诂》、校刻《十三经注疏》、汇编《皇清经解》，二人都可说是乾嘉汉学的重要代表。见廖宗泽《六译先生年谱·卷一》，廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版，第16页。

③张之洞：《创建尊经书院记》，赵德馨主编；吴剑杰，周秀鸾等点校：《张之洞全集·第12册》，武汉：武汉出版社，2008年版，第369页。

④向楚：《廖平》，见廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年不是呢，第109页。

⑤谭宗浚：《尊经书院十六少年歌并序》，载氏著《荔村草堂诗钞》，羊城：光绪十八年刊本，卷八，第10b页。

⑥张祥龄：《翰林庶吉士陈君墓志铭》，廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版，第20页。

这时期廖平在这个博览考据的时期所积累的天文舆地、文字音韵等经史知识，为后来廖氏打通古今中西、构建其经学系统积累了广博的知识基础。不过，廖平对汉学没有保持长久的热情，就又在此发生学术转向。廖平为何转变？我们可以从他对清代学术的评价可以看出些许迹象。

廖平大体上对清代经学研究是肯定的，尤其高度赞赏其摆脱宋明儒空谈心性的学术形态和回归先圣经典的思路，认为“国朝诸事不及古，唯经学一门，超秩唐、汉，为一代绝业”。但是，这并不意味着廖平完全认可“国朝汉学”考据训诂的学术进路。清代汉学之得名，乃是以宗汉为旨。廖氏认为，虽曰宗汉，但不可笼统言之，因为汉经学仍有西汉和东汉两种不同的形态：西汉长于师说，东汉专用训诂。有师承授受，故“多得本源实义”；东汉之训诂“则望文生训，铢称寸量，多乖实义”。^①他进一步批评东汉训诂，认为其根本不讲求经书的圣贤传承师说、义例，只是以小学“望文生训”，于经义无益：

东汉以下之经学，则不必先求本师，预考文例，但能识字解义，按照本文，详其句读，明其训诂，即为经说，真所谓望文生训。不求其端，不竟其委，但能识丁，便可作传。

廖平在一定程度上认可汉学讲求师法、家法，这是优于宋学之处，所谓“门户一新，固非宋明所及”。^②但是在他看来，乾嘉学者如惠、戴等辈，虽高举汉学旗帜，立师法门户，但实际宗师的只是东汉训诂之学，最终落入东京小学窠臼，斤斤于声音训诂，最终却难识得经义。基于此，廖平对汉学展开了批驳。乾嘉汉学家坚信“不通音训，罔识古义”，但廖平认为学者若循此思路往往最终迷失于作为方法的“考据”中。他说：

凡事有未有本，典章流别，本也；形声字体，末也。诸书循末忘本，纤细破碎，牛毛茧丝，棘猴楮叶，皆为小巧。

^① 廖平：《古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第134页。

^② 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第172页。

嘉道诸君，虽云通博，观其撰述，多近骨董，喜新好僻，凌割六经，寸度铢量，自矜渊博，其实门内之观，固犹未启也。^①

子夫云：近来小学最盛，段、严、桂、朱专门名家，皓首成书，或校正异同，或摭拾训故。要其用意，在明文义，字诂既通，方可治经。末流之弊，小学未通，年已衰晚，叩其经义，茫乎未闻。^②

廖平主张，经学研究之本乃是典章制度的流变分别，而经典文字的“形声字体”是末。乾嘉汉学想通过训诂明义，把大量的精力都花费在细碎琐屑的文字音韵的考订上，极尽“铺张通假，主持偏僻”^③之能事，很容易就会导致“循末忘本”。这样的得出的研究成果“多近骨董”，看似做了大量的学术研究工作，获得了广博的知识，但根本偏离了轨道，实乃“风疾马良，去道愈远”。所以现实的情况是，学者遵循“字诂既通，方可治经”的原则以求明经，结果“小学未通，年已衰晚，叩其经义，茫乎未闻”。

此外，廖平对乾嘉汉学家过于但过于泥古于汉也颇为不满。他说：

国朝雍乾以后，郑学盛行，误信孔氏“疏不破注”之邪说，宁道周、孔错，不言马、郑非。^④

乾嘉汉学所以宗汉，是认为汉代传经，去古最近，去圣未远，能识得古字古音，是了解圣贤之道的最佳途径。但是，汉学家却拘泥于汉人注疏，尤其对郑玄、马融的经学笃信有加。在经解过程中也坚守孔颖达“疏不破注”的原则，^⑤根据郑、马旧注解释，如果旧注有矛盾，则为之圆融强辩，即便有更好的解释，也绝不采用，甚至到了“宁道周、孔错，不言马、郑非”的地步。乾嘉学者以汉人的解释等同周孔等先圣的真义，有时其权威性甚至高

① 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第172页。

② 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第196页。

③ 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第170-171页。

④ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第362页。

⑤ “疏不破注”起于唐太宗诏颜师古考定五经文字，撰成五经定本，诏孔颖达等人撰定《五经正义》。关于孔氏“疏不破注”的解释，梁启超说：“孔冲远并疏毛、郑。疏家例不破注，故遇有毛、郑冲突之处，便成了两姑之间难为妇，勉强牵合打完场，那疏便不成片段了。”（梁启超：《中国近三百年学术史（新校本）》，北京：商务印书馆，2017年版，第224页。）又，皮锡瑞谓其著书之例：“注不驳经，疏不破注；不取异义，专宗一家。”（皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第141页。）

于后者，这以廖平“尊孔”的立场来看是不可接受的。这样，乾嘉学者将汉注立为唯一的权威，经学研究不思创见，而以替郑、马作注脚为能事，无怪廖氏对汉学家有“抄胥”之讽。^①在这样的学风下，学者思想逐渐被限制僵化，只知埋头故训，其学术研究也就与现实的历史发展发生了巨大的断裂，久之则无致用之人才，这与“八比之理学”禁锢并无二致。^②廖平对此有着深切的体会，并自述其学术转变之路道：“盖尝蹈没其中十数年，身受其困，备知其甘苦利害，以为此皆不急之辨，无用之学，故决然舍去，别求所以安身立命之术。”^③

廖平在对宋学、汉学的批判过程中，也在不断思考着自己的学术之路。既然汉学和宋学都有着各自的优势与不足，那么最好的选择就应该“不纯乎汉，亦不流于宋”而兼采汉宋之长。他以“酿酒”喻治经，对此作了如下解释：

治经如做酒，谷米面药、柴炭水火，汉学派也；挾取精华、尽弃糟粕，宋学派也。宋人鄙汉学为糟粕，然其造酿不从糟粕而出，明水浣齐，不堪尊罍，故治经始于繁难，终归简易，然其泓澈樽瓮，莫不由糟粕而来。此汉、宋之兼长也。治经当遵此法，不纯乎汉，亦不流于宋。沧州酿法，其传固尚在人间也。^④

廖氏将汉学和宋学统合到了治经的整个过程中的不同阶段。治经前期，应当以汉学之训诂考据之学，做一番必要的基础性工作。这一工作如酿酒前的各项准备工作以及前期的简单操作过程，得到的可能是糟和浆汁混和在一起的浊酒。这时则需要宋学的义理识断，如酿酒澄澈挾取之功，于浊酒中尽取酒浆精华。故治经如酿酒“治经始于繁难，终归简易”，由始而终，缺一不可。因此，二者兼采则美，分立则两伤。

① 廖氏曰：“国朝经学，初近于空疏，继近于骨董，终近于钞胥。”廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第172页。

② 廖氏曰：“为今之计，以人才为主，不愿天下再蹈八比之理学，音训之汉学，以困人才。”廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第363-364页。

③ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第363-364页。

④ 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第171页。

那么是否意味着汉宋调和是一条可取之路呢？事实证明，这也是难以走得通的。清代乾嘉汉学的辉煌时代的开创，正是乾嘉学者高举“汉学”旗帜回复东汉古文经学以求矫正宋学的结果。但是随着乾嘉汉学和宋学发展的疲敝、衰败，双双都堕入了停滞的困境。这种困境不仅来自前述双方各自的藩篱和弊病，更表现为汉宋综合过程中的艰难。从汉学家的角度来讲，他们试图将义理纳入考据之中，但是由于在“寓意”的过程中常常流于晦涩或浅薄，最终仍旧被训诂所湮没。如钱大昕对《春秋》的阐释，虽力图追寻其“微言大义”，但始终将《春秋》视为直书其事的史书，故而只正挑拣出《春秋》之“褒善贬恶”加以发挥，于义理并无推进。纵使义理有所得，但时时戒之以“训诂之外别有义理，非吾儒之学也”，不敢有所逾越。也有汉学家接引宋学之义理入汉学，以期会通汉宋，重释汉学。如陈澧作《汉儒通义》，该书虽以汉儒为研究主体，但学术资源大量会通朱子学的义理，“以为汉儒之书固有宋儒之理”。而《东塾读书记》则并尊郑玄、朱子，立意与前书同，旨在破除门户，纠偏除弊，调和汉宋。但这种会通只是在表面文字上“取其语句之相同者为定”，实际上“不过牵合汉、宋，比附补苴，以证郑、朱学派之同”，^①并不能对二者的义理研究上有实质上的增益。这种情况同样发生在宋学家的身上。翁方纲作为调和汉宋的宋学代表，对汉学家的训诂考据之法多有肯定，不过在义理上始终服膺程朱理学。在他看来，训诂考据只是为了明义理，而义理之学的巅峰无疑是南宋理学。因此，考据训诂仍要折中于宋学，以程朱理学为依归，所谓“扶树宋儒程、朱传说，以衷汉、唐诸家精义”。夏炘同样主张学术上兼综汉宋，但也坚持汉学考据为宋学义理服务。学术上，他“长《诗》、《礼》，而尤深于朱子之书，义理、训诂、名物、制度、说文、小学皆能博考精研，深造自得”。不过他将研经之精微驭于卫道之森严，只是以“汉学之专勤”来为程朱学说的合理性作论证，维护理学道统。而且，夏炘所用的汉学资源，主要是汉唐注疏，对于乾嘉汉学及其反宋之论，仍是严词斥之，可见其强烈的尊宋立场。可见，以取长补短为宗旨的汉宋兼采似乎是一条能够推陈出新的新思路，但在实际会通过程中会发现，

^① 刘师培《汉宋学术异同论》，见徐亮工编校：《论中国近三百年学术史》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第175页。

除了各自拥有的学术传统形成的“前理解”会阻碍彼此深入理解，而且存在着不少汉宋之间难以实现会通的问题。翁方纲当时就已经注意到了这个根本性的困境：“专守宋学者固非矣，专鹜汉学者亦未为得也，至于通汉、宋之邮者又须细商之。盖汉、宋之学有可通者，有不可通者。以名物器数为案，而以义理断之，此汉、宋之可通者也。彼此各一是非，吾从而执其两，用其一，则慎之又慎矣。”汉学与宋学之间，本就有合与不合之处，这是客观事实，为了会通而勉强求合，刻意抹杀差异，难免流于穿凿附会，落得伤害二者的结局。章学诚则将这种对学术调合可能的悲观推广道乾嘉的学术，认为这正是庄子所谓“百家往而不反，必不合矣”的局面。如此，调和一派思路最终面临着二者会通是否可能的质疑。

1.3 专求大义

清代今文经学的兴起也是“溯时代以复古之必然结果”。^①穷则思变，在汉宋学术两难的情境下，有理想才智的学者则再起求变之心，他们一方面“厌钻故纸堆而不忍弃故纸”，另一方面“菲薄宋儒而又思求义理”。相应地，他们追求的理想学术形态兼有两方面要求：“亦为汉学，而无训诂之琐碎；亦言义理，而无理学之空疏”。^②面对汉宋两难的困境，再顺着清代学术“去古未远”的学术复古^③思路，“由许、郑之学导源而上”，^④自然就

① 周予同：《经今古文学》，见周予同著；朱维铮编校：《群经通论》，上海：上海人民出版社，2012年版，第72页。

② 陆宝千：《清代思想史》，上海：华东师范大学出版社，2009年版，第223页。

③ 关于清代学者之学术“复古”的研究，较早如魏源就已经提出了类似的观点，但更为广为人知的是梁启超在《清代学术概论》中提出的“以复古为解放”的观点，他认为：“综观二百余年之学史，其影响及于全思想界者，一言蔽之，曰‘以复古为解放’。第一步，复宋之古，对于王学而得解放。第二步，复汉唐之古，对于程朱而得解放。第三步，复西汉之古，对于许郑而得解放。第四步，复先秦之古，对于一切传注而得解放。”（详见氏著《清代学术概论》，第7页。）此观点一出，同时代学者讨论清代学术，也多持“复古”说。如周予同（1898-1981）在其《经今古文学》（1926）中，将清学复古归结为四期：第一期，清初，由明复于宋而渐及汉唐；第二期，乾隆年间，自宋复于东汉；第三期，嘉道以降，自东汉复于西汉；第四期，自西汉复于周秦。（详见《群经通论》，第71页。）又，蒋维乔（1873-1958）在《中国近三百年哲学史》（1932）中，就认为清代的学术思想可分为复演古来学术、吸收外来思想两个时期。就前者而言，是一个学术倒溯复古的过程：宋→东汉古文学（康熙至乾隆）→西汉今文学（道咸）→周秦诸子学（晚清民初）→殷商考古（民国以来）。详见氏著《中国近三百年哲学史·总论》，上海：上海古籍出版社，2014年版，第1-2页。

④ 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第250页。

会触及到以公羊学为核心的西汉今文经学。清末理学家朱一新在批评晚清公羊学时指出了这一转变的逻辑进程：

汉学家琐碎鲜心得，高明者亦悟其非，而又炫于时尚，宋儒义理之学深所讳言。于是求之汉儒，惟董生之言最精；求之六经，惟《春秋》改制之说最易附会。且西汉今文之学久绝，近儒虽多缀辑，而零篇坠简无以自张其军。独《公羊》全书幸存，《繁露》、《白虎通》诸书，又多与何注相出入。其学派甚古，其陈义甚高，足以压倒东汉以下儒者，遂幡然变计而为此。^①

廖平在回顾清代经学的发展历程时，也对这崇古、复古之路有着详细论述：

国朝经学，大约可分为四派：曰顺康、曰雍乾、曰嘉道、曰咸同。国初承明季空陋之弊，顾、黄、胡、姜、王、万、间、朱诸老，内宋外汉，考核辩论，不出紫阳窠臼，游心文、周，不知有尼山也。惠、戴挺出，独标汉帜，收残拾坠，零璧断圭，颇近骨董家，名衍汉学，实则宗法莽、歆，与西汉天涯地角，不可同日语。江、段、王、朱诸家，以声音训诂校勘提倡，天下经传，遂遭蹂躏，不读本经，专据《书钞》、《艺文》隐僻诸书，刊写误文，据为古本，改易经字，自首盘旋，不出寻文。诸家勘校，可谓古书忠臣，但毕生勤劳，实未一饱藜藿。二陈著论，渐别今、古，由粗而精，情势然也。李、张、龚、魏，推寻汉法，讼言攻郑，比之莽、操，罪浮桀、纣，思欲追踪西汉，尚来能抵隙古文。咸、同以来，由委溯源，始知尊法孟、荀。开创难工，踵事易效，固其宜耳。综其终始，穷则必通，以横诋纵，后止终胜。^②

从清初学术到乾嘉汉学的发展过程中，我们可以看出清代经学的发展存在着崇古或复古的思想特点。清儒多认为离孔子和经典越近的年代，越能够保证经典以及经学的准确性和纯粹性，也就越加可靠。^③所以清初以来的学

① 朱一新：《答胡仕榜问董胶西欧阳永叔论春秋》，见氏著：吕鸿儒、张长法点校：《无邪堂答问·卷一》，北京：中华书局，2000年版，第21页。

② 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第358页。

③ 钱大昕曾说：“六经者，圣人之言，因其言以求义理，则必自训诂始……训必依汉儒，以其去

者难免“不出紫阳窠臼”，但已开质疑批评宋以下经学的风气，并致力于开掘宋以前的经典注疏，将后来学者引向汉学。乾嘉汉学肇兴，则标志着东汉“宗法莽、歆”之复古逐渐完成，于是东汉许慎、郑玄之学广为学界认同。

“既尊古矣，则有更古焉者，固在所当尊；既善疑矣，则当时诸人所共信者，吾曷为不可疑之”，^①又“尊孔子者，比尊前汉最初之古义”，^②基于这种以古为是的内在逻辑，西汉今文经学的早于东汉古文经学，又与重训诂的古文学形态不同，推尊西汉今文经学就是顺理成章的选择，正如清末文廷式所言：

“汉学重考证，考证之学则愈古而愈奥，故人惟搜旧，西汉之学盛而东汉之学顿衰。”^③于是嘉道之后，学界经历了一个经学内部由古学复今学的渐变过程。在这个古今转变过程期，学者也多是兼治古今而渐重今文。如廖氏提到的陈寿祺、陈乔枏父子，陈寿祺在学术上虽对许、郑多有推重，但治《诗》则唯推齐鲁韩三家今文《诗》学，不喜毛《诗》。直到咸同以降，今文经学才在学术界形成了鼎盛一时的学术主流和社会思潮。因此，从学术的发展逻辑来看，清代经文学的兴起正是清儒充分复古东汉之学以及努力调和汉宋之后，进行自觉反思学术并调整方向的产物。

经学方向的转变除了学术发展自身的内在逻辑之外，也离不开社会政治因素。清代今文经学复兴时，大清帝国正面临着由盛转衰、内忧外患的政局。梁任公对清代今文经学兴起的社会政治因素做了较为全面的概括：第一，深感社会危机的有识之士对清初“经世致用”的回响。梁氏认为，嘉道以来，清廷统治盛极而衰，^④故而“积威日弛，人心已渐获解放”，深感社会危机的有识之士“追寻根原，归咎于学非所用”，主流的汉学首当其冲，清初的“经世致用”之风被激活。正如杨向奎先生所说，“他们有大祸临头的感觉，

古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之不知而作也。”（钱大昕：《臧玉林经义杂识序》，见吕友仁标校：《潜研堂集》，上海：上海古籍出版社，1989年，第390页）而阮元则认为汉以降的经学掺入了佛老的杂质，破坏了经学的纯粹性，他说：“两汉经学所以当尊行者三，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也”，又，“两汉之学纯粹以精者，在二氏未起之前也”。（江藩著；钟哲整理：《国朝汉学师承记·序》，北京：中华书局，1983年版，第1页。）

① 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998年版，第71页。

② 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第59页。

③ 文廷式：《罗宵山人醉语》，见汪叔子编：《文廷式集·下》，北京：中华书局，1993年版，第831页。

④ 汤志钧先生具体指出当时的主要社会政治问题，主要包括民族矛盾（宗教起义）、吏治败坏以及土地兼并严重等等。见氏著：《近代经学与政治》，北京：中华书局，2000年版，第67-68页。

他们觉得自己的社会地位倾危,于是他们来一次自救运动而求助于多变的《公羊》学”。^①第二,咸同之乱阻碍汉学发展。清代汉学的核心地域是江浙地区,咸同之乱以后,江浙地区受战乱影响眼中,文化学术遭遇毁坏,“百学中落”,难以继续发展。第三,外部势力冲击激起学术变革。鸦片战争以及西方势力的猛烈冲击,经世观念被复活并强化,与开放海禁后由西方传入的工艺、政制等知识结合,一派新学应运而生,足以向“正统派公然举叛旗矣”。^②虽然有新的思想潮流,但冯友兰先生指出彼时“经学之旧瓶,仍未打破”,所以“人之一切意见,仍须于经学中表出之”,而西汉的今文经学最能符合需求。^③

何以西汉今文学最合需求?从学术形态上来讲,今文经学乃是汉代早期的主流经学形态,讲求微言,不废训诂,符合汉学尊汉复古之旨;今文经学的重点是“专明大义微言”,这又与讲求义理的宋学在轻考据、重义理方面存在一致的地方,故皮锡瑞认为“惟前汉今文学能兼义理、训诂之长”。^④在汉宋兼采难以突破的情况下,今文经学成为了一个满足新的学术形态要求的可能选择。此外,今文经学与政教之间紧密性,也满足了清代中后期有识之士平章朝政、议论改革的表达需求。今文经学的精神内核是“社会道德的实用主义”,即“通经致用”。^⑤从历史上看,西汉今文经学之所以能走向鼎盛,很大程度上就是因为它回答了汉代重塑政治的诸问题。由于今文学偏重经之“义”而非经之“制”的特征,它影响国家政治的方式,往往是提供一套具有“大宪章”意义的义理价值系统,而非现成的制度范本和具体历史经验。换言之,它不提供解决具体现实问题的既定方案,而是引经决事,“将经学的义理灵活运用到不同的情境之中”,“为政治现实的改革提供价值依

① 杨向奎:《清代的今文学》,见《绎史斋学术文集》,上海:上海人民出版社,1983年,第327页。

② 以上梁氏观点出自氏著《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,第71-72页。

③ 冯友兰:《中国哲学史·下》,见《三松堂全集·第3卷》,郑州:河南人民出版社,2000年版,第411-412页。

④ 皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局,2012年版,第56页。

⑤ 张灏先生认为今文经学更多关注社会和道德的原则,故将其思想核心概括为“社会道德实用主义”。(见氏著《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,第9页)其典型者就是汉儒董仲舒之“天人三策”回答了汉武帝关于政权合法性的问题,确定了更化汉初“无为”而强化“有为”的治国方向。但经学史上的“通经致用”有更为宽泛的含义,皮锡瑞在《经学历史》中所举例子可见一斑:“武、宣之间,经学大昌,家数未分,纯正不杂,故其学极精而有用。以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇当谏书,治一经得一经之益也。”(详见氏著《经学历史》,第56页。)

据”。^①作为沟通先圣经典与政治现实的关键，经师肩负着“明于古今，温故知新，通达国体”的使命，所以他们除了精研先圣义理，还须保持整全的政教意识和敏锐的现实感。清中叶以来的今文经学同样秉承了这种强烈的时政关切，制度和法构成了他们思考的中心议题。

清代今文经学的复兴，以江苏常州为中心，故学术史常以其郡望名之曰“常州学派”。学界大多认为，常州之学始于乾隆年间的庄存与，^②后由族侄庄述祖绍承其学，至于其外孙刘逢禄、宋翔凤得以发扬，传至刘氏门人龚自珍、魏源，闻声相和者日众，可谓“起于庄氏，立于刘、宋，而变于龚、魏”，^③最终风靡全国。庞石帚从师承上将廖氏归入常州今文学一脉：“至如西京今文之学，自武进庄方耕、刘申受、长洲宋于庭、仁和龚定庵、邵阳魏默深、德清戴子高，先后推阐，而湘潭王壬父遂遍注群经。弟子井研廖季平，尤善别今古，益为闳肆，穷高极深，沦于不测”。^④廖平的弟子陆香初则明确地指出，井研学派就是出于常州学派，^⑤表明了其对今文学的大致立场认同。在陆氏看来，今文学的发展，是一个不断与古文经学划清界限的过程。常州学派的先驱李兆洛等辈，所择经术不高，还是一个“杂治西汉今文学以与惠、戴竞长”的情况。后来庄存与治公羊学，一洗章句训诂的陋习，近于通经致用。但是他兼治古文学，经常不守今文家法。其族侄庄述祖治经，存在类似的问题，未能得微言大义。庄氏之学至于刘逢禄、宋翔凤等辈，有长足进步。刘氏治《公羊》，总理完密，以《论语》比附《公羊》之义，由董仲舒《春秋》窥六经家法。宋翔凤则有明确的区别今古文的意思，作《拟汉博士答刘歆书》《汉学今古文考》，认为《毛诗》《周官》《左传》都不是西汉博士所传，而杜、贾、马、郑、许、服诸儒都是治古文者，与博士师承迥别，今文古文之派别至此略明。宋氏的另一个治学特色在于以《公羊》

① 陈壁生：《孝经学史》，上海：华东师范大学出版社，2015年版，第60页。

② 关于清代今文经的开创者，大多数学者认定为庄存与，但并非没有有争议，其他异说尚有洪亮吉说、孔广森说等，黄开国教授对此有详细的梳理和评析。本文依从学界以庄氏为清代公羊学奠基者的一般观点。详参氏著《清代今文经学新论》，北京：人民出版社，2017年版，第35-43页。

③ 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年版，第590页。

④ 庞石帚：《记龚向农先生》，白敦仁辑，王大厚校理：《养晴室遗集》，成都：巴蜀书社，2013年版，第374页。

⑤ 陆香初指出：“井研学派出于常州学派”。见《六译先生追悼录》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第738-743页。

之义推说群经，崇信讖纬，兼治子书，以阐明微言义。晚清魏源、龚自珍等辈，从刘逢禄问学，虽然也是宗庄氏之学，但是学术混杂，家法不明，流于穿凿附会。廖平对以往的清代今文家“不知今古根源之所在”感到不满，也正是在这个基础上，他才立志解决今古之分这个经学的大难题。

从师承上将，廖平的今文学基本也大致是承接常州学派学风而来。清末儒者张鹏一曾回顾廖氏治今文学历程说：“六译早年，盖以学官弟子著籍于张之洞之门，后受学于王闿运氏，而通《公羊》之学。”^①可见，湘潭王闿运是他走出汉宋学术影响较大的关键人物。王闿运，字壬秋，号湘绮，湖南湘潭人。咸丰二年举人，曾任肃顺家庭教师，后入曾国藩幕。王湘绮之学“上承邵位西、魏默深、龚定庵之余绪，以衍庄、刘等之常州学派”，^②治经尤善《公羊》。^③四川的尊经书院成立之初，薛焕就曾聘王闿运来川主持尊经书院，未果。后来，四川总督丁宝桢甫一到任就数次致书相邀，至光绪四年（1878年），丁宝桢第五次致函王闿运之后，方得到王氏应允。王闿运于1879年正式主讲尊经书院。为何丁氏执意邀请王闿运赴川呢？与张之洞不同，丁宝桢十分反感乾嘉学风。他在给《尊经书院初集》作的序中，就明确说：

自秦火后，典策散失，先圣之心传，亦与俱尽。汉世大儒辈出，远承坠绪，迄不可得，不能不于断简零编中寻章摘句，以求古圣精义于微茫渺忽之间。然用心太深，亦间有偏驳不醇之憾。甚矣！其难也。自后解经者日众，类多不顾其义理之安而惟章句之新奇是务，驯至穿凿附会，破碎决裂，几使先圣载道之文至于不可通晓。议者因是反以汉儒章句之学为病。此岂其情也哉？忆余尝至书院课士，必进诸生而语之曰：“生

① 张鹏一：《读廖季平六译馆丛书评语》，《国立北平图书馆馆刊》，第7卷，第2号，第99-101页。

② 侯堃：《廖季平先生评传》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第927-928页。不过，王闿运是否是常州学派是由争议的，如章太炎就曾反对支伟成在撰《清代朴学大师列传》时将王闿运列入“常州派今文学”，理由是王氏兼采今古，且并不服膺常州今文派，“无仲舒、翼奉妖妄之见”。支伟成：《清代朴学大师列传》，长沙：岳麓书社1998年版，第4、6页。

③ 梁启超评价王氏说：“王氏遍注群经，不断断于攻古文，而不得不推为今学大师。盖王氏以《公羊》说六经，《公羊》实今学中坚也。”见梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，前揭书。

等解经贵求心得。必得于心而后能有合于古，有合于古而后能有益于身。”^①

另一方面，丁宝桢对时政的关心，也让他特别注重通经致用的务实之风：

国无教则不立，蜀中之教始于文蜀遣诸生诣京师，意在进取。故蜀人多务于名，遂有题桥之陋。今欲救其弊，必先务于实，以府君（笔者注：王闿运）生当中兴，与曾（国藩）、胡（林翼）诸公游，而能不事进取，一意著述，足挽务名之弊，故以立教殷殷相托焉。^②

其实，王闿运在当时学界所闻名的不只是经学，而是纵横之术。王闿运这种对时局的密切关注以及务实的学风，在丁宝桢看来正是大有裨益于蜀人汲汲于名利的弊端。后来的事实也证明，王氏经常私下与学生交流时局。西方列强的步步紧逼，这些交流使得尊经学子的心中早早立下了民族认同和经世致用的志向。

王闿运一上任就对尊经书院的体制进行了大幅度的改革，使得他在尊经书院占据着绝对的主导地位。由于他治经宗《公羊》，所以讲学与务于细碎考据的乾嘉汉学非常不同。他在给诸生课题时，告训读经之法说：“六经之文，字无虚下，解经不词，先师蚩之。经学非独无剩字，亦无炼字也。”^③这就强调了追寻经文文字背后所包含的微言大义。汉学讲文字考证，重训诂，对经文亦校勘文字，偶有增损。二者观念的不同是很明显的。在治经方法上，古文经学重文字训诂，以小学为根柢。王闿运反对解经“不顾文理”，主张先通文理，探求大义，章句之学才可通，他在告诫诸生时说：“今愿与诸子先通文理，乃后说经，经文通而经通，章句之学通，然后可以言训诂义理，而先师所秘密自负者，必恍然于昔者之未通章句也。”^④在这样的情况下，

① 丁宝桢：《尊经书院初集序》，赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志·第16册》，南京：江苏教育出版社，1995年，第1页。

② 王代功：《清王湘绮先生闿运年谱》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1978年版，第18页。

③ 王代功：《清王湘绮先生闿运年谱》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1978年版，第20页。

④ 王代功：《清王湘绮先生闿运年谱》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1978年版，第22页。

“院生喜於得師，勇於改轍，霄昕不輟，蒸蒸日上”，^①尊经书院诸生有不少都改弦更张，从今文学。其风气转变之迅速，连王闿运自己都感到惊讶：

“此来居然开风气，他日流弊，恐在妄古人。”所以，张之洞主政时候所培养的乾嘉学风很快就被王闿运颠覆了。在这个过程中，廖平的思想也随之逐渐发生了变化。就治经的内容来说，此时的廖平对《春秋》兴趣极浓，尤其是《穀梁》。从王闿运的日记来看，廖平曾私下里就《春秋》学的内容多次向王闿运请教，二人常常攀谈至深夜。^②随后廖平致力于治《春秋》学，在王闿运主讲尊经书院的第二年（1880），就撰成了《穀梁先师遗说考》四卷。另一方面，王闿运在尊经书院除了主讲《公羊》，还对《仪礼》极为重视，多次与弟子讲礼习礼。^③这也可能对后来更加重视礼学和礼制也产生过一定的影响。在治经方法方面，王闿运好公羊学，治经尤其好讲经学“义例”。

《公羊传》的解经主要是着眼于经文的“义”，而《春秋》中的“义”又是通过“书法”来表达的，也就是通过书什么、不书什么、如何书来表达出作者的褒贬进退之意。在这个过程当中，同类的事，用相同手法记下来，其中所体现出来的记事标准原则，就是“例”。^④到了汉代，董仲舒、何休等公羊家极尽阐发《春秋》义例之能事，逐渐建立起了一套以义例为框架的《春秋》解释体系，其代表就是何休的《春秋何氏解诂》。王闿运同样重视《春秋》的“义例”，非常强调“义例”在春秋学中的重要地位与作用，并曾让王代丰及弟子撰写《春秋例表》。所以，他的《春秋》研究中的一个重要组成部分就是归纳整理“义例”，并将这项工作比为“正其本”，万万不可疏忽，“学者不可不审”，这是一种求“道”之学问，可以放之四海。^⑤相比较之前张之洞所提倡的“由小学入经学”的治经方法，王闿运这种纲举目张的经学方法让廖平耳目一新，也对他的经学方法论形成产生了很大影响。王

① 廖幼平：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版，第20页。

② 《湘绮楼日记》：“（光绪五年二月十七日）廖生登庭来，久坐，有志习《公羊春秋》，然拙于言，未知其学何如。”又，同年二月二十三日：“日为诸生讲说，多发明《公羊春秋》之义例。张生子绂、廖生旭陔皆有志于《春秋》。”见马积高主编：《湘绮楼日记》，长沙：岳麓书社，1997年版，第747、751页。

③ 马积高主编：《湘绮楼日记》，长沙：岳麓书社，1997年版，第941-942页。

④ 宋春秋家胡安国说：“《春秋》之文，有事同而辞同者，后人因谓之例；有事同而辞异，则其例变矣。”见胡安国：《春秋传》卷首，《四部丛刊续编》本。

⑤ 刘少虎：《经学以自治：王闿运春秋学思想研究》北京：华夏出版社，2007年版，第180页。

闾运带来的新学风，让廖平的治学思路随之改变，转向了“专事求大义”的今文学风。他在《经学初程》中自谓：

庚辰以后，厌弃破碎，专事求大义，以视考据诸书，则又以为糟粕而无精华，枝叶而非根本。^①

这个治学思路，可说是奠定了廖平今后的整个治经的历程。在他之后的治经实践过程中，并不沉迷于琐碎的名物细节考订，而是舍枝叶务根本，弃糟粕而取精华，更加注重发掘经书当中的书例、义理，进而推求经学微言大义。正是在治学思路发生重大转变的意义上，廖平认为自己“心思聪明至此又一变”。这一点在后来他回顾自己如何以“礼制”分今古的学思历程可以看出：

予学《礼》，初欲从《戴记》始，然后反归于《周礼》《仪礼》。纵观博考，乃知其书浩博无涯涘，不能由支流以溯原，故以《王制》主今学，《周礼》《仪礼》主古学。先立二帜，然后招集流亡，各归部署。其有不归二派者，别量隙地处之，为立杂派。再有歧途，则为各经专说。《易》《诗》《论语》，言多寄托，大约可以今古统之。至《尚书》《左传》《公羊》《孝经》，则每经各为一书，专属一人理之。《尚书》为史派，有沿革不同，以统《国语》及三代异制等说。庶几有所统驭，不劳而理也。^②

这种“专求大义”的方法不同于宋学苦思抽象玄理，也不同于乾嘉汉学专注于考证训诂的锱铢之学。以前历代经师，都是在今古文经中斤斤于细枝末节，或是从文字理论、或是从立不立学官理论，又或者用义理来区别。这些方法虽然看起来都是从经书中抽象概括出来的，但其实并没有抓到大本，终其一生也不得要领，更不论能够将古今之分判明。廖平就是抓住了“礼制”这个大本，抓大放小，首先粗略将两派分开，然后在逐一解决细节问题，于是今古文的问题也就迎刃而解了。这可以说是通过这种方法治经取得的最有代表性的重要成果，也成为他引以为傲的治经心得。在总结平生治学心得的

① 廖平：《经学初程》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第467页

② 廖平：《今古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第94-95页。

《经话甲编》中，他开篇先立儒林经学教章，而第一条就是告诫学生治经应当“务本”：

一戒不得本原，务循支派。

凡经皆有大纲巨领为其本根，而后支流余裔因缘而生。立说须得大主脑，探骊得珠，以下迎刃而解；如不得要领，纵极寻枝节，终归无用。今之治经者多沿细碎，不寻根原，所以破碎支离，少所成就。^①

又，廖氏弟子李伏伽在《六译先生年谱补遗》中列举廖平传授的治学方法，其中若干条也都自其“专事大义”的思想转变，如

（一）治学当舍细谋大。

（二）治学当重神略迹。

（八）治学先有的而后求中。^②

从廖平的治经实践来看，他进行专经研究的过程一般都是先推寻条例、解证大义，所以很重视经书凡例的撰写，以期达到条理经义，纲举目张的目的。在此基础上，再开始进入具体的细节解释。廖平现存的《群经凡例》《群经大义》等著作，都是运用这种治经方法的集中体现。这种归纳性的思维方式，也成为了他以一种普遍主义的思路重构经学的合法性的方法资源。

① 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第169页。

② 李伏伽：《六译先生年谱补遗》，《廖平全集·15》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第696-698页。

第二章 知圣与空言：重建孔子的神圣权威

孔子对传统中国而言，并不仅仅是一个过往的历史人物，更是中华文明的象征与代表，具有重要的精神意义。回首历史长河，学者关于孔子形象一直存在分歧与争议，这些差异不仅存在于儒家以外学派对孔子的评价中，也存在于不同时期或不同立场的儒家内部对孔子的定位，正如顾颉刚所言，“各时代有各时代的孔子，即在一个时代中也有种种不同的孔子呢。各时代的人，他们心中怎样想，便怎样说，孔子的人格也就跟着他们变个不歇”。^①孔子的地位起起伏伏，其形象也像“幻化之龙”^②不断变迁。作为“中国文化的代名词”的孔子，似乎真的成了一个“符号”^③，任人取用。看似主观随意的形象塑造，实际是一场“个人视野与历史视野的融合”，它不仅关涉孔子思想的诠释，还直接决定了对经学、儒学乃至中国传统政教的理解与重构。可以说，每一种孔子身份形象，都是人们基于不同时期或不同语境对儒家经典的理解以及儒教信仰践行而形成的“一组信念、一种规范的解说、一个新的观察方式”。^④晚清以降，在剧烈的社会危机和文化危机的双重压力下，作为中国人精神价值基础和社会秩序合法性基础的儒学遭遇了巨大挑战。在这个过程中，作为儒教中国的象征的孔子以及承载文明价值的经典体系首当其冲。孔子的权威逐渐丧失，传统经学濒临瓦解。重建经典系统，就必须重新树立孔子的神圣性和权威性。

① 顾颉刚：《春秋时代的孔子和汉代的孔子》，《古史辨·第2册》，上海：上海古籍出版社1982年版，第136页。

② “幻化之龙”是美国汉学家戴梅可（Michael Nylan）、魏伟森（Thomas Wilson）讨论孔子形象变迁之著作的中文译名。（原名为 *Lives of Confucius: Civilization's Greatest Sage Through the Ages*）后世通过《易传》、《孔子家语》等文献中的龙德之论以及将龙与圣王关联的论述，将孔子与龙的形象逐渐关联起来。虽然如此，历史上较早关于孔子形象的喻体并不是龙，而是凤。在《史记·老子列传》和《庄子·天运》篇中都有孔子问道于老子的故事，其中老子被孔子喻为龙，而孔子被老子喻为凤。彭永捷教授指出，老子将老子喻为龙的一个原因，“正是取龙所具有的神变灵通，超然高洁、令人难以把握的特点”。若从这个角度取龙之神圣莫名、妙化善变之义以述历史传写中的孔子形象变迁，似也并无不妥。详见彭永捷：《龙、凤、青牛与老子》，《中华文化论坛》，1997年第2期，第90-93页。

③ 李零：《孔子符号学索隐》，《读书》，2007年第3期，第144-155页；又见陈壁生：《孔子的双重符号化——评〈丧家狗〉及其争论》，《原道》，2006年刊，第51-55页。

④ 林存光：《历史上的孔子形象：政治与文化语境下的孔子和儒学》，北京：学习出版社，2019年版，第5页。

2.1 孔子身位之变

孔子与六经，可以说是经学史上最基础也是最重要的问题。可以说，二者在经学史研究中是相互关涉的，“言孔子必及六经，治六经者亦必及孔子”，故欲治经学者往往须先对二者关系做一番检讨。所以，在钱穆先生看来，孔子和六经就是中国学术上两个最大的权威者，“孔子者，中国学术史上人格最高之标准；而六经，则中国学术史上著述最高之标准也”。^①但是，经是孔子所作还是孔子所述的问题，从汉代以来就一直存在争议。时至清末，此问题更是议论纷纭。论者分为极端对立的两派，一主张六经皆孔子所作，如经学家皮锡瑞主张孔子是经学的开辟者，所以“孔子以前不得有经”^②；一主张六经为孔子所述，更极端者认为孔子与六经无关，前者如清儒阮元就认为“六经皆周鲁所遗古典，而孔子述之，传于后世”；^③后者如钱玄同所谓“孔丘无删述或制作六经之事”。^④述或作，这两种截然不同的观点，可能导致对孔子形象的不同定位以及对六经之学不同认知。在传统的儒教中国，虽然论述作有不同，但“六经之学出于孔子”的共识“两千年来无异辞”，故孔子为教（政）化之原，“中国学术、政治、宗教，无一不源于六经”。^⑤可见，孔子与六经的问题，并不仅是一个学术史的问题，更是一个价值观的问题，甚至是政治问题。但是清末以来，孔子的权威和六经的价值维度被不断消解，孔子在历史的叙述中成为了抄胥、良史，抑或教授老儒，六经也随之成为上古的文学总集或是历史档案。这种局面，是作为经学家的廖平所不能接受的。

① 钱穆：《孔子与六经》，《国学概论》，北京：商务印书馆，1997年，第2页。

② 皮锡瑞：《中国经学史》，北京：中华书局，2012年，第1页。

③ 转引自马宗霍：《中国经学史》，《中国经学史 文字学发凡》，长沙：湖南师范大学出版社，2018年版，第8页

④ 钱玄同：《答顾颉刚先生书》，顾颉刚编《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年版，第69页

⑤ 龚道耕：《经学概论》，李冬梅编《龚道耕儒学论集》，成都：四川大学出版社，2010年版，第18页。

2.1.1 周公为圣、孔子为师

孔子述/作六经的问题，在汉代的今古文之争中就被提出讨论过，后来甚至成为了今古学之间的一个重要区别。大致来说，今文经学将孔子视为受命制作的“素王”，“五经之本自孔子始”，^①他所作的《春秋》更是寄托了“素王”的礼乐政教理想。那么，以《春秋》为中心的六经就是孔子受命制作的产物，是后世应当奉行的“一王大法”。故董子云：“孔子作《春秋》，先正王而系万事，见素王之文焉。……故《春秋》受命所先制者，改正朔，易服色，所以应天也。”^②又，司马迁论孔子作《春秋》云：“是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事”，^③而《春秋纬演孔图》谓：“圣人不空生，必有所制，以显天心。丘为木铎，制天下法”，“麟出，周亡，故立《春秋》，制素王，授当兴也”。^④汉代儒者一直对孔子的“有德无位”关注并伤感，^⑤孔子也曾自谓“述而不作”、“非天子不议礼、不制度、不考文”，在一部分儒者看来，这意味着孔子未以王者自居，自然也就没有受命为“天子”而有制作之权了。与之相关，以《春秋》为中心的六经也就不再是孔子为后世所立的一王之法。刘歆之《移太常博士书》云：“昔唐、虞既衰，而三代迭兴，圣帝明王，累起相袭，其道甚著。周室既微而礼乐不正，道之难全也如此。是故孔子忧道之不行，历国应聘。自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》乃得其所；修《易》，序《书》，制作《春秋》，以纪帝王之道。”^⑥周公以上，皆是“圣帝明王”，创制立法，平治天下。然而周室衰微，孔子担忧先王之道坠落，于是删订六经，其目的乃是保存和传承“帝王之道”。至于六经，被今文家看作为后世立法的

① 范晔撰，李贤等注：《郑范陈贾张列传·范升》，《后汉书·卷三十六》，北京：中华书局，1965年版，第1229页。

② 班固撰，颜师古注：《董仲舒传》，《汉书·卷五十六》，北京：中华书局，1962年版，第2509页。

③ 司马迁：《太史公自序》，《史记·卷一百三十》，北京：中华书局，1982年版，第3297页。

④ 安居香山，中村璋八辑：《纬书集成·中》，石家庄：河北人民出版社，1994年版，第573页。

⑤ 王光松：《在‘德’、‘位’之间》，上海：华东师范大学出版社，2010年版，第56页。

⑥ 班固撰，颜师古注：《楚元王传·刘歆》，《汉书·卷三十六》，北京：中华书局，1962年版，第1968-1969页。

《春秋》，则被古文家看作是“周公之垂法，史官之旧章”。孔子作《春秋》就被看作是刊削圣王旧史中为后世错乱产生的“文以害教”的内容，使旧典更兴，复周公之法。正是在这个意义上，制作文明的周公被视为“先圣”。孔子也不再是改制立法的“素王”，而是一位“述而不作，信而好古”的圣人，他总结三代文化成果，成为圣王时代之文明典章的收藏和守护者。另一方面，孔子在整理前代文献之余，还热心于传授后学，可说是后世儒林的先师。随着古文家以及《周礼》在国家建构地位上的变化，周公与孔子之间也呈现出了微妙的地位关系。如在新莽时，王莽以周公自况，周公后裔得封侯，周公得祀。在汉明帝永平年间，朝廷下诏在学校之所并祀周公与孔子二“先圣”。降至唐朝武德二年，周公得以与孔子各立一庙，四时致祭，^①等等。清末时期，古今文学之间的的对立关系再次集中爆发，孔子与六经的关系激起讨论。其时，有学者要求增祀周公于天下学宫，^②有人以为孔子是“古良史也”，等等。^③廖平对此极为不满，说：

古文家以六艺属之周公，唐时庙祀周公为先圣，孔子为先师。盖“述而不作”之误解深入人心，骤语以六经为孔子作，无与于周公，博雅士群以为笑柄。然圣作贤述，孔子但传周公之经，高如孟、荀，低则马、郑，以匹夫教授乡里，虽弟子甚多，不过如河汾、湖州而已。况读姬公之书，宜崇报功之祀。唐、宋学官主周公，以孔子先师配享，周公为主，孔子不过比于十哲。六艺由周公作，孔子不过如传述家。^④

今、古战争端在孔子、周公，孔则为新经，周则为旧史，孰今孰古，一望而知。故古学主周公，凡涉及孔子，即为破坏家法；今学主孔子，必如古学之主周公，乃为破坏家法。由是以言，则一为佛法，一则婆罗门，别有教主。^⑤

① 据《旧唐书》，祭祀周公的理由为：“爰始姬旦，匡翊周邦，创设礼经，尤明典宪。启生人之耳目，穷法度之本源，化起《二南》，业隆八百，丰功茂德，冠于终古。”刘昫撰：《旧唐书·卷一百八十九上·列传第一百三十九上·儒学上》，北京：中华书局，1975年版，第4940页。

② 魏源：《魏源集》，北京：中华书局，1976年版，第154页。

③ 章太炎撰，徐复注：《菴书详注》，上海，上海古籍出版社，2008年版，第51页。

④ 廖平：《素王改制本旨三十题》，《廖平全集·3》上海：上海古籍出版社，2015年版，第1265页。

⑤ 廖平：《答江叔海论今古学考书》，《廖平全集·11》上海：上海古籍出版社，2015年版，第639

在廖平看来，将孔子视为传述家，视为匹夫教书匠，那么孔子仅仅只是一个在学术史或文献学上有意义的人物。孔子即使在“传经”事业上做的如何的完美，那也与后世马融、郑玄等辈经师没有本质上的区别。在廖平等今文家看来，孔子所以为圣，并不是因为他像周公那样在世俗的功业上取得多少成就，而是以匹夫身位为万世立法，完成了一件世俗时王所不可能做到的文明制作事件。如果孔子没有了制作的光环，那么也将失去圣人的权威，政教之原也将有所动摇。因此，这成为廖平首先需要扭转的学风。

2.1.2 人皆可以至圣人

两宋之时，唐以来兴盛的佛老之学吸引大量世俗士人与百姓，造成了“汉代以来曾经在维系社会伦理生活中占有重要地位并起着巨大作用的儒家价值与规范的松弛与失落”。^①佛老对儒学最大的挑战在于其一套精密的心性工夫理论，汉以来偏重“外王之道”的儒学对此可说乏善可陈。^②为了重新树立儒学在社会政治生活中的支配地位，为了能够应对佛老对儒家内圣领域的冲击，致使宋儒对孔子之学“看重‘教’更过于看重‘治’”。以此投射到孔子，宋明理学家“便更看重了孔子‘内圣’之一面，而偏忽了孔子‘外王’的一面”。^③在理学家的心目中，孔子之所以为圣，就在于其内在的德性之上，于是孔子就成为了一个德性圆成乃至“位乎天德”的圣人。^④孔子不仅仅是传经或制法的圣者，更是每个学者可以学习的人格典范。那么在理学家们看来，孔子这样的圣人境界是可以通过学习达到的吗？答案是肯定的。因为在宋明的时代，圣人可学而致已经成为了儒者的普遍共识。^⑤作为道学开山的周敦颐在其《通书》中，就肯定了“圣可学”，并且要求学者立志“希贤”、“希圣”。在授学程明道之时，让其“寻孔颜乐处”，这暗示了一种

页。

① 彭永捷：《朱陆之辩：朱熹陆九渊哲学比较研究》，北京：人民出版社，2002年版，第30页。

② 余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，《余英时文集·第3卷·儒家伦理与商人精神》，桂林：广西师范大学出版社，2004年版，第264页。

③ 钱穆《孔子与〈春秋〉》，前揭书，第297页。

④ 张载云：“乾之九五曰：‘飞龙在天，利见大人’，乃大人造位天德，成性跻圣者尔。若夫受命首出，则所性不存焉，故不曰‘位乎君位’而曰‘位乎天德’，不曰‘大人君矣’而曰‘大人造也’。”张载著；章锡琛点校：《张载集·正蒙·大易篇第十四》，北京：中华书局，1978年版，第50页

⑤ 吾妻重二教授指出：“圣人可学论是所有的道学者共有的思想前提。”见吾妻重二：《朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开》，北京：商务印书馆，2017年版，第97页。

以内在修养的方式追求“圣”的人生境界。后来程伊川作《颜子所好何学论》，更为明确地说明了儒者学习的目标和实现的可能：

然则颜子所好何者，何学也？学以至圣人之道也。圣人可学而至欤？曰：然。^①

学可以成圣，不是士大夫的专利。伊川采取孟子论人性善的思路，强调了每个人都可以成圣的可能性：

人皆可以至圣人，而君子之学必至于圣人而后已。不至于圣人而后已者，皆自弃也。^②

每个人都有成圣的可能性，这个可能性来源于人与圣人都是同类，而这又是由每个人都具有仁义礼智信的“性”保证的，所谓“性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。”^③人皆有成圣的可能性，但在实然的层面，却有着圣和凡人的区别。伊川认为，这是由主体自我学习与否决定的。既然圣人可致，那么学习活动的目标就应该是成圣。这是一个持续的工夫，如果不坚持学习或者没有朝向成圣的目标，那么也就意味着放弃了成圣的可能，故朱子云：“学之至则可以为圣人，不学则不免为乡人而已。可不勉哉？”^④理学家将人皆可以成圣奠基于性善论，性善论则又建基于“性即理”。既然天下之理从根本上皆是一理，那么圣人和凡人之间在成圣的根据上也就是完全一致的。同样是从性善论出发，孟子以心善证性善的进路，让心学家把成圣的根据收摄到了“心”上。心即是理，人与圣人无异，所谓“圣人与我同类，此心此理，谁能异之？”^⑤圣之所以为圣，就在于其心能够完全纯乎天理，而与才能事功无关。凡人只需要在心上下功夫，做到与圣人一般纯乎天理，是为成圣。阳明谓“心之良知之谓圣”，^⑥学以至圣的方式，就只需要发明本心，

① 程颢，程颐：《河南程氏文集·卷八》，《二程集》，北京：中华书局，1981年版，第577页。

② 程颢，程颐：《河南程氏文集·卷二十五》，《二程集》，北京：中华书局，1981年版，第318页。

③ 程颢，程颐：《河南程氏文集·卷十八》，《二程集》，北京：中华书局，1981年版，第204页。

④ 朱熹：《论语集注》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第83页。

⑤ 陆九渊：《与郭邦逸》，陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集·卷十三》，北京：中华书局，1980年版，第171页。

⑥ 王阳明：《书魏师孟卷·乙酉》《答季明德·丙戌》，见《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第280、214页。

致吾良知，不假外求。于是，圣人成为了“人心良知的一种符号和象征”，^①已经完全被内在化和普遍化。既然圣人的境界已经内化为良知，那么人人有良知，也就可以转为“人人心中有仲尼”，^②那么从实现的可能性来说，“满街都是圣人”^③也就不足为异了。从阳明心学的理论思路来看，“满街都是圣人”实际上是本体论上的自足，而非一种实然性的描述，阳明想通过此“先立乎其大”，树立人们对自己良知完满具足的认识和自信。从周敦颐、二程的“人皆可以至圣人”到朱熹“不要说高了圣人”^④、阳明“满街都是圣人”，虽然成圣的方式各有差异，但是都让普通个体“超凡入圣”提供了本然性的论证。人与圣人的距离不断被拉近，意味着“圣人”和“成圣”已经逐渐世俗化、平民化。^⑤不过，应然与实然之间常常容易产生混淆，本然意义上的“个个心中有仲尼”逐渐流衍为实然性的“个个是仲尼”，师心自用之风渐起，堕入狂禅亦是常事。对于宋明理学将圣人平庸化、世俗化的做法，廖平大加批评：

自师心之学盛，人皆自以为孔子，所知所能，投契无问，其辨别圣语，如数家珍，故传记所引孔子语，宋元以下儒者多直断以为必非孔子之言，询其有何根据，则以心心相同、六经注脚为据。立说非不玄妙，无如帖括盛行后，所谓精微之论，与至圣无间者，汗牛充栋。以此为真圣学，则孔子直不啻百千万亿化身，何圣人日多，学术日坏，以至斯极乎！故四益立学者厉禁曰“学圣”，立为学大纲曰“知圣”。……若于

① 吴震：《中国思想史上的“圣人”概念》，《杭州师范大学学报》（社会科学版），2013，第4期，第13-25页。

② 王阳明：《咏良知回首示诸生》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第790页。

③ 《传习录·卷下》载：先生锻炼人处，一言之下，感人最深。一日，王汝止（按，即王艮）出游归，先生问曰：“游何见。”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“你看满街人是圣人，满街人倒看你是圣人在。”又一日，董萝石出游而归，见先生曰：“今日见一异事。”先生曰：“何异？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异。”陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，上海：华东师范大学出版社，2009年版。

④ 问：“‘下学上达’，圣人恐不自下学中来。”曰：“不要说高了圣人。高了，学者如何企及？越说得圣人低，越有意思。”黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类·卷第四十四·论语二十六·宪问篇·莫我知也夫章》，北京：中华书局，1986年版，第1140页。

⑤ 吴震：《中国思想史上的“圣人”概念》，《杭州师范大学学报》（社会科学版），2013，35(04):13-25.

八比中求圣人，则十室之邑亦可得数十百人。人皆可为尧舜，三代下谁为尧舜者？故必销化予圣自雄之谬见，然后可以问津。^①

宋人之谈经也，皆教而不学。自“六经皆我注脚”之说倡，学者于经传皆如生徒之课艺，或得或失，或笔或削，由我自主。故其心一成不变，不能上进求深，积成一师心自用之世界。张廉卿引曾文正云：“说理之精粹，至八比而止。”窃谓宋学以八比而日彰，亦以八比而日溃。蚩角童子少有聪慧，操笔学为圣人之言，为宋人之学者以为虽圣人不能加，不敢谓其不精不粹，然不解何圣人之多，学圣之易也？游、杨以下至于今之口程、朱而身诚正者，无人不以仲尼自命，实则高头讲章、庸滥墨调之见解。^②

“人皆可以为圣”的本然设定，“使圣人的历史性转化为个体的当下性”，它确实能够激活人们的道德主体性，也能够调动道德实践的积极性。不过泯灭圣人与凡人距离的可能，也会产生一些问题。从实践的角度来说，修身就是把个我造就为圣人，人人可当圣人意味着将成圣工夫落实于常人的个体性情的率性上，成圣人不拘一格，就可能产生良知的傲慢。当将圣人内化到一定程度的时候，理想的圣人典范容易变得模糊。换言之，“法圣人变为做圣人”。^③在廖平等今文学家看来，孔子是唯一的圣人，陆王心学将一个创制制法的圣人转为了心性论的圣人，人人只需要明心见性就能成为圣人。人们在模糊自我与圣人的边界时，很容易消解掉对圣贤的敬畏之心，大大减弱了圣人典范对自我实践所具有的道德批判/反省的意义。从经学的角度看，既然与圣人“此心同，此理同”，那么普通个人也就有可能直接跨越历代注疏而与经典交流，甚至在“传心”的意义上，可以舍弃掉以往的经学乃至六经。于是，学者对寓有圣人大经大法的六经拥有了极大的解释自由，只需以“心心相同”为依据，就可以“六经皆我注脚”。^④此外，解释自主权的强化，使得经书本身的合理性也受到了质疑。学习的目标是提高道德修养以成圣，

① 廖平：《〈知圣篇〉读法》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1242页。

② 廖平：《〈知圣篇〉读法》，《廖平全集·3》上海：上海古籍出版社，2015年版，第1244页。

③ 刘小枫：《儒教与民族国家》，北京：华夏出版社，2007年版，第156-157页。

④ 陆九渊：《门人傅子云季鲁编录》，陆九渊撰，钟哲点校：《陆九渊集·卷三十四》，北京：中华书局，1980年版，第395页。

经书不过是达到这个目标的手段和材料，这个目标引导着对经书的理解和诠释，若有与本心之理有所抵牾，那么多选择“或笔或削，由我自主”，于是疑经、改经时有之。在清朝以后，八股与理学结合，经书沦为了科考的教科书，孔子成为了学堂教书的“三家村之学究”。在这样的背景下，虽然人们仍以理学为宗，但却不再追求成圣的目标，而是赤裸裸地以谋取功名为唯一的目标与动力。长此以往，学子们不再去思考圣人与经书传递的微言大义，而只是不断练习如何能够“漂亮地”复述出经书的内容。于是，他们能够将经书上的圣人言讲得头头是道，写的一手整整齐齐的制艺之文，但心中却不再有了“为往圣继绝学，为万世开太平”的儒者信念，笔下也失掉了文以载道的浩然正气。在廖平看来，凡此种种都是对孔子和经学的巨大伤害。

2.1.3 以一名定孔子

虽然清代的科举已经对圣学造成了极大的损害和遮蔽，但科举制度作为“制度化儒家之枢纽”，^①通过与权力的绑定而保障着儒家事业的继续和儒学思想的传播。然而近代以来，西学话语的冲击和儒家制度体系的衰敝，传统学术格局也在发生着天翻地覆的变化。自1901年清末新政开始，清廷就围绕着改革科举、建立现代教育体系进行了一系列文教改革。在此过程中，1905年废除科举而立新式学堂，中断了经学与权力的联系，经学为基础的儒学也逐渐被纳入现代教育体系，被保留在学堂知识之内。从1902至1912年间的学校《章程》来看，早期的学堂中儒家的修身和经学在小学、中学阶段还占有近半的课时量，大学也设有“经学科”，且要求所有学科都必修“人伦道德”和“经学大义”两门公共课。到了1911年辛亥鼎革以后，儒学失去了其作为统治合法性的制度保障，教育制度和课程也要为共和宗旨服务，读经和尊孔自然是改革的重要内容。1912年以来，先是大学以下各级学校废止读经课，随后教育总长蔡元培就取消了清末制定的“癸卯学制”之“经学科”课程，取而代之的是舶来之现代七科之学，而儒学的内容也就分散到了文科之哲学、文学、历史学和地理学之中，如《周易》《毛诗》、《仪礼》、《公羊传》和《穀梁传》、《论语》、《孟子》等列入哲学；《尔雅》列入国文；

^① 干春松：《制度化儒家及其解体（修订版）》，北京：中国人民大学出版社，2012年版，第256页。

《尚书》、《左传》列入史学。^①如此，儒家的经学内容因西方学科的部勒而走向了“非经学化”，最终成为众多知识和多门课程之一者。甚至儒家核心精神“内圣外王”，也可以被现代社会科学所范围。^②在此背景下，作为经学开创者的孔子，同样也就被各个现代学科所分有，廖平列举了几种西学视野中的孔子形象：

西士以孔子为教主。（耶稣、释迦，可拟孔子。）

西士以孔子为政治家。（管、晏、萧、曹，可比孔子。）

西士以孔子为哲学家。（伏、董、程、朱，可为孔子。）^③

当然，比较流行的看法还有：将孔子看作与司马迁父子类似的记录历史的史学家；将孔子视为开启有教无类的平民教育的伟大教育家，等等。在西学视野下，每个学科领域看似都对孔子的学术价值和地位给予肯定，于是孔子可以是哲学家、教育家、史学家等等各种“家”。但实际上这是将孔子切割为了不同的碎片，淡化了其对文明价值的贡献维度，使得孔子不再是中国义理、制度等政教之原。所以廖平在《孔经哲学发微续编》开篇“祛误门”中就警示：“以一名定孔子”乃是尊孔之首先大忌：

不知圣莫能名，竟加以宗教家、教育家、政治家、理想家、专制家、道德家等名辞，合诸名辞，适足以见民无能名之全相。^④

^① 在日本人以西方学科研究中国学术的影响下，将儒家经学纳入现代学术分科的构想早已萌芽。如蔡元培，在1901年所作《学堂教科论》中就说：“《书》为历史学，《春秋》为政学，《礼》为伦理学，《乐》为美术学，《诗》亦美术学。而兴观群怨，事父事君，以至多识鸟兽草木之名，则赅心理、伦理及理学，皆道学专科也。《易》如今之纯正哲学。”（蔡元培：《学堂教科论》，高平叔编：《蔡元培全集》第一卷，北京：中华书局，1984年，第145页。）蔡元培撰写回忆文章说过曾经的经学分科构想：我以为十四经中，如《易》、《论语》、《孟子》等已入哲学系，《诗》、《尔雅》已入文学系，《尚书》、《三礼》、《大戴记》、《春秋三传》已入史学系，无再设经科的必要，废止之。（见蔡元培：《我在教育界的经验》，高平叔编：《蔡元培全集》第七卷，北京：中华书局，1989年版，第193页。）后来国故学讨论大兴以后，如曹聚仁、陆懋德等学者们对此问题也多有涉及，思路与蔡元培大致相同，详见许啸天编《国故学讨论集》第一、三集相关内容。

^② 梁启超在《儒家哲学》中说：“另外有许多问题，是近代社会科学所研究的，儒家亦看得很重。在外王方面，关于齐家的，如家族制度问题，关于治国的，如政府体制问题，关于平天下的，如社会风俗问题。……儒家所谓外王，把社会学、政治学、经济学等等都包括在内；儒家所谓内圣，把教育学、心理学、人类学等等都包括在内。”梁启超：《儒家哲学》，北京：中华书局，2015年版，第4-5页。

^③ 廖平：《皇帝大同学革弊兴利百目》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1174页。

孔为至圣，《论语》所谓无所成名。近来学者或日为教育家、政治家、宗教家、理想家，种种品题，皆由不知无名之义。孔道如天，无所极尽，而儒特九流之一家。^②

廖平论至圣孔子之“莫能名”、“无所成名”，让能联想到了《道德经》对“道”的描述，这似乎暗示了孔子的某种整全或普遍性的特征。一个相关的例子是，梁启超曾针对康有为奉孔子为“教主”而作《保教非所以尊孔论》（1902），认为孔子是“哲学家、经世家、教育家、而非宗教家也”。^③但后来在1920年《世界哲学家传》撰写孔子部分时，他调整了之前的观点，一方面肯定孔子是教主、教育家、学问家、政治家等等，但是又马上指出这些标签不足以尽孔子。^④面对西人的孔子观，廖平也做了与梁氏相似的回应，如肯定孔子为教主，那是因为“孔子为万世师表，天下政教皆其所主”；认可孔子为政治家，是因为孔子“为全球经营，大经大法”；接受孔子为哲学家，是因为“古今中外，万事皆备于一人”，^⑤等等。这看似是对孔子某方面属性的肯定，但更指向了孔子思想的无限性。梁氏的调整似乎与廖平之论异曲同工，他们都是看到了孔子对于中国政教的意义以及孔子思想对人类文明所具有的某种普适性品格。所以，至圣孔子已经成为了像“道”一样的存在，他代表的是中国文明乃至人类文明的整全，也是人类世界的大立法者，拥有着至高无上的神圣性和权威性。正因为这样，以某一学科视角来管窥孔子而得到的“某某家”之论，根本不足以穷尽孔子。

① 廖平：《尊孔篇》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1001页。

② 廖平：《尊孔篇》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1008页。

③ 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《饮冰室文集之九》，北京：中华书局，2015年版，第52页。

④ 梁启超说：“吾将以教主尊孔子。夫孔子诚教主也，而教主不足以尽孔子。教主感化力所及，限于其信徒，而孔子则凡有血气，莫不尊亲。举中国人，虽未尝一读孔子之书者，而皆在孔子范围中也。故印度不能为释迦之印度，犹太不能为基督之犹太，而中国则孔子之中国也。吾将以教育家尊孔子。夫孔子诚教育家也，而教育家不足以尽孔子。教育家之主义及方法，只能适用于一时代，一社会，而孔子之教育，则措四海而皆准，俟百世而不惑也。故梭格拉第之后，容有梭格拉第；而孔子之后，无孔子也。吾将以学问家尊孔子。夫孔子诚学问家也，而学问家不足以尽孔子。学问家以学问故而成家，而孔子则学问之所从出也。吾将以政治家尊孔子。夫孔子诚政治家也，而政治家不足以尽孔子。食政治家之赐者，不过一国，而孔子之理想的政治，则洋溢中国，而施及蛮貊也。食政治家之赐者，不过百年，而孔子之因时的政治，可以善当时之中国，可以善二千年迄今之中国，且可以善自今以往永劫无穷之中国也。于戏，吾欲知孔子，吾果何道以知孔子。见梁启超：《孔子》，收入《饮冰室合集·专集第10册》，中华书局，2015年版，第65页。

⑤ 廖平：《皇帝大同学革弊兴利百目》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1174页。

2.2 受命制作

2.2.1 “五十知天命”：孔子受命的证成

受命的观念，大致起源于殷周之际的天命观。所谓天命，即天的命令或者意志，强调的天作为一切权力的终极根据。圣人不空生，必因天命而生。在古代圣王的历史书写中，天的权威贯穿始终，天命与圣王之间的沟通关联是其政教制作合法性的基础，所以受命也就是确认圣性的标准所在。《知圣篇》开篇指出“孔子受命制作，为生知，为素王，此经学微言，传授大义。”^①在廖平看来，确立孔子的“素王”身份的前提是确立孔子与天命的关联。

孔子受命的问题，在先秦时期就已经开始讨论。最初的线索，就是夫子自道之中存在一些将自己与天、天命以及先圣相关联的记载，如“子曰：天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》），“文王既没，文不在兹乎？”（《子罕》）当遭遇厄难之时，孔子表现出了一种天与我以德、斯文不丧于兹的自信和担当，这似乎暗示了上天赋予了孔子超常的德性，并有意让他担起保存与传承“斯文”的使命。到了孟子时，他将孔子作《春秋》与大禹治水、周公兼夷狄等圣王功业并列，并将其纳入尧舜禹等圣王道统之中。孟子又说“《春秋》，天子之事也”“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作”，这实际上已经暗示了孔子受命行天子之权，作《春秋》当一王之法。^②到了汉代，孔子受命说得到了最为系统地阐述，并出现了以受命之符论证圣人受命，其中最有代表性者是董仲舒。在董子看来，孔子的“素王”之位是受命于天，其凭据即是《春秋》中的“西狩获麟”。“西狩获麟”本是《哀公十四年》中的“西狩获死麟”记载。有关这一事件，汉初治《春秋》者或解释为孔子因西狩伤麟而作《春秋》，或解释为《春秋》作成、麟应之祥瑞而至，但无论哪种解释都没有提及“获麟”与“受命”的关系。董仲舒则明确地将“获麟”事件看作孔子受命于天而为素王的标志，如《春秋繁露·符瑞》所说：“有非力之所能致而自致者，西狩获麟，受命之符是也。”^③按董仲舒的逻辑，孔子此前叹凤鸟与河图，是因为二者本是“可致”之物，然

① 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》上海：上海古籍出版社，2015年版，第324页。

② 陈桐生：《秦汉之际的受命改制说与儒学独尊》，《齐鲁学刊》，1997年第1期。第88-92页。

③ 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2011年版，第157-158页。

彼时孔子未受命于天，因此“身卑贱不得致”；而西狩获麟之所以为“受命之符”，是因为麒麟乃“非力之所能致”之物，如今不期自致，恰好说明孔子已得天之受命。自董仲舒始，“受命”之说成为了素王论的核心子论题之一，而孔子“受命”以为“素王”的观念也影响了有汉一代儒者对孔子形象的认知。西汉时讖纬之学的兴起更为孔子“受命”之说增添了大量的神异之论，如《春秋演孔图》中说：“孔子曰：‘丘作《春秋》，天授《演孔图》，中有大玉刻一版曰：璇玑一低昂，是七期验败，毁灭之征也’”；后又演绎出“端门血书”之说，《春秋说题辞》：“孔子谓子夏曰：‘得麟之月，天当有血，书鲁端门。’”^①除此之外，讖纬甚至神化了孔子的出身，将孔子塑造成“感天”而生的“玄圣素王”^②，正如《商颂》记载商始祖契一般。这样一来，孔子不再是一个世俗的“圣人”或“素王”，而被神化成了真正的“天之子”，那么他受命作《春秋》也自然承载了上天的使命与兆示，而《春秋》也因孔子的神圣地位而变成了昭显天命的万世大法。逐渐地，这一套“受命”的观念也成为了汉代儒者们的信仰共识，孔子作为“素王”的身位也得到了最终确立。

廖平既然主张孔子为“素王”，那么就必须给出孔子受命的论证。大体来说，廖平采用神学化而非哲学化的论证思路与汉儒并无二致。^③不同的地方在于，廖氏并没有将目光集中在《春秋》一经而以“西狩获麟”作为受命之符，也没有以晚年孔子作《春秋》当作其受命改制的起点。他以六经为依据，兼采诸子纬书之说，推证出了孔子五十受命的结论。

① 黄奭辑，《春秋纬论语纬孝经纬》，上海：上海古籍出版社，1993年版，第25、188页。

② 讖纬中多有以孔子为“感生帝”的说法，比较典型的有《论语撰考讖》：“叔梁纥与微在祷尼丘山，感黑龙之精，以生仲尼”；又《春秋演孔图》有：“孔子母微在，游大泽之陂，睡梦黑帝使，请己。已往，梦交语曰：汝乳必于空桑之中。觉则若感，生丘于空桑。”分别见于《纬书集成》第576、906页。关于汉代讖纬以孔子为“感生帝”的思想，当代学者徐兴无多有阐发，参见氏著《经纬成文——汉代经学思想与制度》，第218-228页。

③ 李长春认为儒家确立孔子与天命之间的关系有两种进路：“其一是强调‘天道性命相贯通’的‘知命’说。……其二是以‘西狩获麟’为主要依据的‘受命’说。……前者可以称之为哲学化（或理性化、道德化）的进路；与之相对，后者则可以称之为神学化（或信仰化、宗教化）的进路。”详见李长春：《“素王”与“受命”——廖平对今文经学“受命”说的改造与发展》，《求是学刊》，2011年第2期，第40-44页。

首先，廖平以三统证孔子受命。“三统”说承孔子论三代礼制损益可知论而来，以夏、商、周为三统代表，以三统更替论新王受命兴起。孔子受命，也应该符合三统之论：

《中庸》“仲尼祖述尧舜，宪章文武”，以匹夫继帝王之统，即《论语·尧曰》章、《孟子》“由尧舜至于汤”章之所谓“闻知”、“见知”，以继帝王者是也。其所云“祖述”、“宪章”者，谓与帝王无出入，兼有其长，合为定制。^①

素王以《诗》说为本根，实即道统之说。^②

纬云“孔子受命为黑统”，即玄鸟、玄王；《庄子》所谓“玄圣”、“素王”之说，从《商颂》而寓之。《文王》篇“本支百世”，即王鲁；“商之孙子”，即素王。故屡言受命、天命，此素王根本也。^③

凡传说言殷人、言先进、言从质，以鲁国之匹夫，自托于王后，非以说《商颂》则无所附丽。^④

廖平引先秦诸经来说明，孔子受命继统之说，并不是汉人的发明，是古已有之的经义。于是廖平将孔子受命为素王的源头溯至《商颂》，以“三《颂》”配“三统”，说明孔子受命继统。依公羊家言，新王上承天命，所以三统首重“三正”，使万物各得其正。相应地，也有“各法正色”“礼乐各以其法象其宜”的改变。就“正色”而言，三统为夏黑、商白、周赤，三色也成为了三统的标志。黑白赤三统依照“逆数三而复”的方式运转，即黑统之前是赤统，赤统之前是白统，白统之前又黑统，不断循环。董子认为夫子作《春秋》当新王是受命继周，应该占有三统中一统，故云“变周之制，当正黑统”、“时正黑统。王鲁，尚黑，绌夏，新周，故宋”。此外，孔子为宋人之后，宋乃殷后，《春秋》有“故宋”“王鲁”之说，汉人纬书家就多从感生角度，说孔子受命黑统。如纬书所谓圣王感天帝而生，从五天帝的角度，得出殷商

① 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第338页。

② 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第344页。

③ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第330页。

④ 廖平：《群经凡例》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第495页。

是黑帝之子，故孔子亦为黑帝子，因此成为“玄圣”，又《商颂》讲商人始祖的诞生乃是“天命玄鸟，降而生商”，孔子亦是承此而来。玄有幽、黑之义，古书中的玄鸟、玄王之说，在廖平看来都是为了说明孔子的黑统身份，也表明了孔子实有受命。廖平将素王之源归到《商颂》也是为了从文质循环的视角论证孔子受命：

三《颂》为新周、王鲁、故宋、黜杞。^①

孔子知命在周游之前，于畏匡引文王，于桓魋言天生，实是受命。故自卫反鲁，作《诗》言志，以殷末寓素王之义，明三统之法。^②

周因文弊积重而天命衰微，所以天命转移到孔子，以救周文弊而兴一王。廖平认为《诗经》中的三篇《颂》代表的就是三统，所谓“《周》、《鲁》在前，同于二代”，《鲁颂》既为周统，《商颂》就代表者孔子新王之统。所以廖平又从文质损益义言“《诗》以《鲁》为文、《商》为质”，又言“水精为主，遵监二贤”，这就意味着孔子受命继质以文。

其次，廖平证孔子有受命之符。按照汉儒的理论，孔子受命当有受命之符，廖平自然也要对此作出解释。如前所述，以董仲舒为代表的汉儒皆以“西狩获麟”作为受命之符证得孔子受命。既然廖平思路本自汉儒，当对此说加以阐发是。事实却是，廖平否定了以“获麟”为受命之符的说法，这是他与汉儒很大的差异。廖平说：

天生德於予，即天子。廖注：惟天子乃可言“天生”。^③

孔子“五十知天命”，实有受命之瑞，故动引“天”为说。使非实有征据，则不能如此。受命之说，惟孔子一人得言之。以下如颜、曾、孟、荀皆不敢以此自托。^④

① 廖平：《群经大义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第737页。

② 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第334页。

③ 廖平：《春秋孔子改制本旨三十问题》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第829页。

④ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第339页。

“五十而知天命”，出自《论语·为政》，“知天命”一般认为是孔子知“穷通之分”，如王弼所言“天命废兴有期，知道终不行也”。^①朱子则以此为孔子知“事物所以当然之故”，则已是理学家言。廖平并不采以上的常解，而是以“受命”解“知命”，认为孔子自知其受命。廖平以为，孔子自知其受命的符瑞，不见得如汉儒所谓的外在异象，而就表现在孔子“动引‘天’为说”。因为“天”意味着天命所在，所以不是孔子自知已经承受天命，不敢有“知天命”之言。从先秦儒经体系内部来看，“知天命”之语不见孔门后学著作。这意味着，除了孔子一人，颜、曾、孟、荀这些大儒都不敢言此语，可见“知天命”所代表的孔子受命已经是孔门圣徒的共识。廖平也就由此推出了孔子五十就已经受命的结论。以“受命”解“知命”，当为廖氏承清代公羊家言而来。刘申受之《论语述何》解此句曰：“谓受命制作，垂教万世。”^②宋于庭《论语说义》亦云：“天命者，所受之命也。……孔子知将受素王之命，而托于学《易》，……盖以知命之年，读至命之书，穷理尽性，知天命有终始。”^③可见，此为公羊家言。不过，廖平以认为孔子五十就已经受命，并不是简单因袭前人之说，有着其自身经学理论体系的考虑，这与廖平不接受以“西狩获麟”作为孔子受命之符有关。

故自卫反鲁，正《乐》，删《诗》，非待获麟乃然。群经微言皆寓于《诗》，《春秋》已不能全具，特孔子绝笔获麟，后师以《春秋》为重，遂以微言附会《春秋》，而《诗》反失其说。^④

制作知命，当从五十为断。非因获麟乃起《诗》、《易》，详天事，言无方物，所谓空言。《春秋》、《尚书》乃将天言衍为人事，空言在后，行事在前，事有早迟，其义一也。^⑤

汉儒认为孔子“西狩获麟”方受命，遂作《春秋》立一王之法。所以，儒者说到孔子受命制作，往往仅承认了《春秋》作为一王大法的地位。因为

① 皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年版，第26页。

② 转引自中国科学院图书馆整理：《续修四库全书总目提要 经部·四书类·论语·论语说义十卷》，北京：中华书局，1993年版，第867页。

③ 宋翔凤著：杨希校注：《论语说义》，北京：华夏出版社，2018年版，第17页。

④ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第339页。

⑤ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第334-335页。

按照孔子制作六经的早晚，删《诗》正《乐》在前，获麟作《春秋》在后。廖平以为孔子受命之后就已经将大法寓于《诗》中，后来做《春秋》不过是因为为了让“空言”能够“深切著明”。如果受命以获麟为断，则将会把孔经一分为二，意味着孔子的早于《春秋》所作的经书中并没有所包含的王心、王义。所以廖平要将孔子受命的时间提前到周游之前，如此以保障孔子作为唯一的立法者所制作经书的神圣价值，关于这点将在后文中详论。

2.2.2 述作与立言：素王的制作

孔子有德无位，又受命为“素王”不得不制作。所谓“制作”，应该是德位兼备的圣王进行的制礼作乐、创制立法的政治实践。然而，孔子“素王”的身份让他不得不选择通过以一种“立言”的方式代替历史的制作实践。这个过程中，孔子于是具有了“作者”的身份——他既是“应该的生活”和良善秩序的立法者，又是将这些大经大法化为文字经典以俟后世的书写者。“立言”的写作者身份，保障了立法者的身份的超时空性和超世俗性，两种“作者”身位的凝合，彰显了孔子所以为“圣人”、“素王”的神圣品格。

廖平深知，“孔子作、述之辨，为千古学派一大案”。这个问题自经学建立之初就已经被抛出，至今仍争论不休。它所涉及的内容又极其复杂，以至于它早就溢出了学术史的范围，成为一个哲学问题，关涉信仰立场。

“述”与“作”的问题，源于《论语·述而》的记载：

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

“作”的本义表示把某人意识实现在某物上的抽象动作，包括创造、制造、做、为、起等意义。^①“述”则为遵循、经由。^②刘宝楠解“述”、“作”云：“《说文》云：述，循也；作，起也。述是循旧，作是创始。”^{③④}刘氏的解释特别强调了“述”“作”所包含的“旧”“新”差别。可以看出，刘氏的这一解释，凸显了“作”字本义之开端始创义。在这个意义上，“作”

① 普鸣 (Michael Puett) 撰，杨起予译，唐鹤语校：《作与不作：早期中国对创新与技艺问题的论辩》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020 年版，第 312 页。

② 许慎：《说文解字》，上海：上海书店出版社，2016 年版，第 40 页。

③ 刘宝楠：《论语正义·卷八·述而》，北京：中华书局 1990 年版，第 251 页。

④ 引自程树德：《论语集释·卷十三·述而上》，北京：中华书局 2006 年版，第 435 页。

就是表示某一活动开展的最开端或者某物从无到有的原初之际，代表着创建新的事物。与此相对，“述”则是对某个已经存在的事物的记述或保存，与上文“好古”对应。虽然已经清楚了“述”与“作”的意义和区别，但“述”和“作”的所指仍不得而知。后儒的注解发展出了两种相互关联的解释方向。

首先，《礼记·中庸》给出的解释方向是以“作”为制礼作乐：

非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。
虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。

根据此段文字可知“作”的对象就是“礼乐”。“论议礼之是非”、“制造法度”以及“考成文章书籍之名”都是天子之事，只有“德为圣人，尊为天子”的圣王才能够进行制礼作乐的政教实践，如郑玄所谓“言作礼乐者必圣人，在天子之位”。^①“作”也因此带有了某种政教的神圣性。又《礼记·乐记》云：“识礼乐之文者能述”郑玄注云：“述，谓训其义也。”^②循着这个方向，皇侃解释“述而不作”云：“述者，传于旧章也；作者，新制作礼乐也。孔子曰：‘言我但传述旧章而不新制礼乐也。’”^③那么，言“作”表示先王创作出来的一套新的礼乐制度；言“述”则表明孔子对先王所制礼乐的绍述。从《论语》中可以看出，孔子之“述”并不只是对先王礼乐制度的复制，他能够绍述先王政教的前提是能够理解并认同“作者之意”，如颜师古所云“述，谓明辨其义而循行也。”^④根据《中庸》，孔子“述而不作”，就是孔子因无“天子之位”而无制作之权，所以只能体察并遵循先王制作礼乐的根本精神与原则，不再另有兴造，以追求“祖述尧舜，宪章文武”。

“尧、舜、文、武，其政道皆布在方策”^⑤，六经既与先王政教遗迹关系密切，孔子又倾注了大量的精力在删定六经上，“述”与“作”的问题自

① 引自朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年版，第36页。

② 引自朱彬撰，饶钦农点校：《礼记训纂·卷十九·乐记第十九》，北京：中华书局，1996年版，第568页。

③ 皇侃撰，高尚榘校点：《论语义疏·卷第四·述而第七》，北京：中华书局，2013年版，第153页。

④ 班固撰，颜师古注：《礼乐志》，《汉书·卷二十二》，北京：中华书局，1962年版，第1029页。

⑤ 刘宝楠：《论语正义·卷八·述而》，北京：中华书局1990年版，第252页。

然就延伸到了六经上。根据《论语》、《庄子·天运》、^①《孔子世家》^②等文献记载，一般都认为六经的文本原是记述上古政教文明的古书，孔子以前就已经存在，而孔子的工作贡献就是对其进行笔削整理。虽然如此，学者还是对孔子“整理”的性质存在分歧。根据“作者之谓圣，述者之谓明”^③的原则，如果孔子没有任何制作，那他何以能够被奉为“圣人”？先秦时，孟子就已经提出了孔子作《春秋》乃是行“天子之事”，并引孔子自谓“知我”“罪我”在《春秋》（《滕文公下》）；荀子亦以为“《春秋》之微也，在天地之间者毕”（《劝学篇》）。这些都暗示着孔子对以《春秋》为核心的六经的“整理”似乎蕴含着孔子的精微意旨。用皮锡瑞的话来说，孔子以前的六经文本“止有其事其文而无其义”，孔子的删削增补就是一个赋义的工作。^④在汉儒看来，孔子赋义就是制作立法，于是以《春秋》“西狩获麟”为受命之符构建起孔子之“受命一素王一制作”的立法过程。如贾逵云：“孔子览史记，就是非之说，立素王之法”，又，郑玄云：“孔子既西狩获麟，自号素王，为后世受命之君制明王之法”云云，皆为此义。所以，孔子自谓“述而不作”只是出于各种现实考虑的托辞而非事实，^⑤因为经他笔削的《春秋》显然已经包含了他的一王大法，即一套人类理想政治秩序和美好生活的原则。

但是在另一些儒者看来，六经既然是历代先王政教文明的记载集合，那么它承载的就是先王之礼乐制度。沿着上文“圣人在位方能制作”的思路，孔子无位只能绍述而无法创作礼乐，同样也就意味着对这些先王政典只能加以整理和保存。汉儒刘歆就以“纪帝王之道”看待孔子对六经的述作。^⑥后来

① 《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣。”

② 《孔子世家》：“孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。”又，“古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义”等等。见司马迁撰，中华书局编辑部点校：《孔子世家》，《史记·卷四十七》，北京：中华书局，1982年版，第1935-1936页。

③ 语出《礼记·乐记》，后来邢昺、朱子都有所沿用。

④ 皮锡瑞著：周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第1页。

⑤ 如邢昺认为孔子自谓“述而不作”是“仲尼著述之谦也”。另一个更为现实的理由是：“《春秋》所贬损大人，皆当世君臣有权威势力，其事实皆形于传，是以隐其书而不宣，所以免时难也”（《汉书·艺文志》）

⑥ 班固撰，颜师古注：《楚元王传·刘歆》，《汉书·卷三十六》，北京：中华书局，1962年版，第1968页。

的杜预更加明确地将六经视为周代旧典，而孔子的工作就是根据周公之法修补其文：

周德既衰，官失其守。上之人不能使《春秋》昭明，赴告策书，诸所记注，多违旧章。仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。其教之所存，文之所害，则刊而正之，以示劝戒。其余则皆即用旧史，史有文质，辞有详略，不必改也。……盖周公之志，仲尼从而明之。……其发凡以言例，皆经国之常制，周公之垂法，史书之旧章。仲尼从而修之，以成一经之通体。^①

杜预认为，《春秋》本身就只是一部旧史，孔子的工作就是根据“周公遗制”和“周公之志”重新刊定文字，改正可能害教的文字表述，彰显周公之法，使其能够对后世起到“劝戒”作用。至于其他无伤大雅地方，仍遵守其旧史记录，不做改动。在这个意义上，孔子对《春秋》的所有工作就是遵从并发明周公之“志”，并无自己的新作之意，所谓“述而不作”是也。以此类推，孔子对其他五经的加工整理，同样也是也就是忠实地还原了历代圣王之法沿革的历史过程，在这个意义上，他也可以被视为先王之道的集大成者，故朱子云：“故作非圣人不能，而述则贤者可及。……孔子删《诗》《书》，定《礼》《乐》，赞《周易》，修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也，故其自言如此。……夫子盖集群圣之大成而折衷之。”^②若按照朱子此说，孔子述而不作，得出的结论可能就是孔子就并非一个圣人，甚至勉强只能够上一个贤者。

对“述作之辨”的不同回答，将对孔子及六经形成不同的定位。若以为孔子是先王之法的保存整理者，那么《春秋》就不是孔子之法而是先王旧史实录，也不是对人类美好生活的致思而是“善者则取之，恶者则诛之”^③的历史褒贬。孔子随之也成为了一个裁判过去的“良史”而非朝向未来的“大

^① 杜预：《春秋左传正义·卷第一·春秋序》，阮元校刻：《十三经注疏 清嘉庆刊本·七》，北京：中华书局，2009年10月1版，第3699页。

^② 朱熹撰：《论语集注卷四·述而第七》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第93页。

^③ 黎靖德编，王星贤校：《朱子语类·卷第八十三·春秋·纲领》，北京：中华书局，1986年版，第2153页。

立法者”。如果廖平将孔子视为“为万世立法”的素王，那么受命、制作都是“素王”应有之义。换言之，若要保证孔子的“素王”身位，除了论证孔子受命，还必须说明孔子确有制作之实。

廖平肯定孔子是通过“立言”的方式实现了制作立法。廖平认为，从对人类文明的不同制作方式来看，应该将“立言与立德、立功当分为三门”，圣帝明王是立德或立功，而孔子是立言。^①“身为王者，自下敕令，史籍所载，皆为作”，^②在传统历史叙述中，中国早期文明史就是圣帝明王以立德、功等的方式进行制作实践的历史。如传说中的包牺氏以仰观俯察以制作八卦，又作网罟以佃以渔；后来的神农氏制作耒、耜以教天下，组织集市交易货物；黄帝、尧、舜制作舟楫、服牛乘马、重门击柝，发明杵臼、弧矢、宫室、棺槨、书契；尧、舜还有传贤禅让、垂衣裳而天下治的政治美德；^③后之大禹抑治洪水以平天下、周公兼夷狄驱猛兽而安百姓等等。^④这样看来，早期的圣王，他们以具体的实际行动，既在百姓之民生日用方面立制作之功，在此基础上还制定了当时的人们生活所共同遵循的礼乐典章、德性伦常以及政法大纲等，故而有立德之名。由此，立功、立德的制作都是必须在位者通过某种具体的历史实践达致的结果，“有位”成为了此类政治行动的前提保障。从另一个角度来看，“位”的主体必然是某个具体的历史个体，个体的有限性使得他在“位”上的制作实践具有时空的局限。廖平所谓“立德立功之帝王只能自成一局，不能兼通”，^⑤即是说，某个帝王的制作若要实现立德、立功的效果，制作就必须针对某个“历史时刻”的实际情况而发，那么这些制作也就往往只有一时一地之效，难以具有永恒普适性。“立言”的制作方式则不同，它并不像立德、立功那样依附于某个“位”，而是诉诸能够流传的文字，它在形式上就具有了突破时空限制的可能性。廖平说：

① 廖平：《群经总义讲义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第764页。

② 廖平：《群经总义讲义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第765页。

③ 王弼注，孔颖达疏：《系辞下》，《周易正义》，北京：中华书局，1999年版，第350-356页。

④ 朱熹：《孟子集注卷六·滕文公章句下》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第273页。

⑤ 廖平：《附旧说以经为史之敝十条》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第472页。

凡行政必因时，立言可以总括。使孔子为政于春秋，尚不能比桓、文，以其时中国多属蛮野，九州岛尚不足三千里。方今海禁大通，中外一家，智慧制作，日进文明；虽假以天子之权，彭、老之寿，亦有所不能。惟不行而以言立教，则汉、唐以下中国固在所包，即由今日再推行数千万年，亦不过五土五极而已。^①

现实世界永远存在着各种实际问题需要去解决，加上时代条件的限制，具体的治理行事变得无穷无尽，但权力生命又是有限的，时王功德的有限性也正是在此。在这个意义上，即使孔子见用于当时，也不见得他能够实现为“人间秩序”“拨乱反正”志向，甚至其治理之功“尚不能比桓、文”。虽然在后世看来，孔子选择“立言立教”具有更重大的文明史意义，那在当时，这是否为孔子因不见用于世而偶然作出的不得已的选择？

按照传统儒家“位以德兴，德以位叙”的思路，先儒在很长一段时间里都为孔子无位而不能将自己的理想设计付诸现实而感到惋惜。^②廖平对此不以为然。在他看来，“立言”绝不是历史的偶然产物。天命孔子为“素王”，孔子自知受命而兴制作，“立言”正是他体察天心人事之后所选择的制作方式：

《春秋》一书，记孔子当时之法度，王、帝、皇三等，必赖空言垂教，以俟百世之后圣，此天所以命孔子为素王，而不为真王，绝不肯为政于当时，如立功之王霸，而为立言之圣人，天心人事，故可考见者焉。^③

“孔子惟立言，乃能兼包天，贯通皇霸”，^④孔子受命后，自觉自己的历史使命不是为这个乱世缝缝补补，于是跳出一时一地之功业与时代限制，

① 廖平：《公羊春秋经传推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1507页。

② 王弼注《乾卦》“九五”爻辞曰：“夫位以德兴，德以位叙，以至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎？”孔颖达疏曰：“‘夫位以德兴’者，位谓王位，以圣德之人能兴王位也。‘德以位叙’者，谓有圣德之人，得居王位，乃能叙其圣德。若孔子虽有圣德，而无其位，是德不能以位叙也。”王弼注，孔颖达疏：《周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年版，第6-7页。

③ 金铭勋：《代廖季平答某君论学第二书》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第853页。

④ 廖平：《附旧说以经为史之敝十条》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第472页。

为人类的美好生活与正义的秩序编织一张蓝图。这张理想的蓝图被他放进了经典的世界之中，他期待着后来的圣贤们，能够循着文字的导引，体察到它并将它用于构建美好世界，故而“立言”使得孔子之法有了永恒的可能。可以说，“素王”选择了“立言”，“立言”成就了“素王”，“立言”以制作就成为了孔子的专属。

然而，东汉以来的古文家认为周公等先王同样也有作经立言之事，而孔子不过是甄选先王史文，并无立言制作之实：

欲攻博士，故牵涉周公以敌孔子，遂以《礼》、《乐》归之周公，《诗》、《书》归之帝王，《春秋》因于史文，《易传》仅注前圣。以一人之作，分隶帝王、周公，如此是六艺不过如选文、选诗。或并删正之说亦欲驳之，则孔子碌碌无所建树矣。盖师说浸亡，学者以己律人，亦欲将孔子说成一教授、老儒。不过选本多，门徒众；语其事业功效，则虚无惆怅，全无实迹。^①

唐后学者误解传义，遂使孔子“作述”全为帝王所夺。《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》皆变为古书，《春秋》则为旧史，所不夺者，《论语》、《孝经》而已。^②

古文家把六经分属到帝王、周公和史臣三个不同的作者群体，而孔子只是对这些古代史文进行分类整理汇编。这样一来，六经是帝王陈迹而非一人所作，就抹去了其中一以贯之的经义。孔子立言的成果就全被剥夺，孔子不再是作者，成为了一个裁剪旧文编写教科书的教授老儒，或是一个有传述之功的经师。虽然教授、经师并非无益于世，但就价值来说，就算编者选裁传述得再精良，也永远赶不上作者的创始之功。对此，廖平提出一个质疑：若孔子仅仅是编述古书、开门授徒的老教授，“何以宰我、子贡以为贤于尧舜，至今天下郡县立庙，享以天子礼乐，为古今独绝之圣人”？又安得谓“生民未有”？廖平首先回到经学史本身，指出刘歆以前的学者都主张六经出于孔

① 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第340-341页。

② 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第343页。

子一人之手。后来所谓周公作经的观点，都是古文家为了和博士分庭抗礼而进行的杜撰：

六经传于孔子，实与周公无干。哀、平以前，博士全祖孔子，不祖周公。……古文家说以经皆出周公是也。^①

西汉以前，言经学皆主孔子，不系于周公。……郑君以先圣为周公，先师为孔子。议者以周公为先圣作经，孔子为先师传经。此乃古学盛行之后，援周公以与孔子为敌。其意以周为古，孔为今，古早于今。^②

廖平以为，从春秋到西汉哀、平帝之际，“其间诸贤诸子，经师博士，尊经法古，道一风同，皆今学也”。所以哀、平以前立为学官的《五经》都是今文。虽然各家之间也并非没有差异，但是“谭六经必主孔子”，以之为“孔子法”。至刘歆受诏校领秘书，接触到了古文经，对《春秋左氏传》尤为重视。同时，他声称秦始皇焚书和禁挟书导致了今文经“书缺简脱”，而太常博士“抱残守缺”，古文经刚好可以添补博士经文的残缺，所以就想将《左氏春秋》《毛诗》《古文尚书》《逸礼》立于学官。后来刘歆又发现了《周官》并将其定为“周公致太平之迹”，意谓此乃周公曾经实行过的治法，后在新莽时得立为博士。至郑玄时，他将《周官》奉为礼学的标准，以之为周礼遍注《尚书》《礼记》《论语》诸经，综合今古，构筑了一套圣王之法的集合系统，于是“孔子法被瓦解而周公法得以建立”。^③今文学遂遭重创，所谓“言邹、夹而三传阙，有《毛诗》而三家绝，有马、郑而今文佚”。最终，“《周礼》一书巍然为古文大宗，与今文相抗，周公遂与孔子抗衡，且驾于孔子而上之矣”。^④

此外，廖氏还从制作主体与制作方式的角度，否定了周公作经立言之说：

孔子以前无立言者，故西汉以前，无周公作经立言之说。^⑤

① 廖平：《古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第124页。

② 廖平：《古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第177页。

③ 陈壁生：《经学的瓦解》，上海：华东师范大学出版社，2014年版，第15页。

④ 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第59页。

⑤ 廖平：《附旧说以经为史之敝十条》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第472页。

如前所述，立德功是有德有位者在现实中采取行动的结果，而立言则是有德无位者的制作方式。周公是圣人在位，就会以将自己的治法设计付诸实践，而不会采取立言这种制作方式。周公以降，进入了一个德位分裂的历史阶段，孔子是周公以后第一个有德无位者，^①其法不能实见施行，自然就成了第一个以立言方式行制作之权的人。从这个角度看，六经的制作就不会是出自先圣帝王之手，而是孔子一人所为之事。

确定了孔子立言以制作，孔子制作之法也就被寓存于六经为中心的经书世界之中。那么，孔子之法是被集中保存在一经之中，还是散落在诸经里呢？若是只在一经中，又是哪一经？按照以往儒者普遍接受的看法，诸经中与孔子关系最为密切、最能体现孔子“作者”意志的当属《春秋》。因此，大多儒者认为孔子之法也就集中在《春秋》中，一个代表性的说法是：“孔子因道不行，作《春秋》，明王制，专就《春秋》立说。”^②这样，是否就意味着只需要研习《春秋》就可以通达孔子的政教构想。若此，《春秋》就与其他诸经发生了断裂，似乎“《诗》《书》《礼》《乐》为一书，因获麟乃变前志而修《春秋》”，这就可能导致其他诸经的地位的降低，甚至遭遇“全为帝王所夺”而被归入文王、国史、周公遗制之中。这样，六经内部就潜在着被分裂的危险，孔子的制作权威也可能随之动摇。所以，廖平就明确指出，不仅六经皆为孔子所作，而且都寓存了孔子之法：

诸经惟《春秋》晚成，绝笔获麟，师说因以明着。实则诸经皆同，特《春秋》说独显耳。“《春秋》天子之事”，诸经亦然。一人一心之作，不可判而为二。《春秋》未修之先，有鲁之《春秋》；《书》、《诗》、《礼》、《乐》未修之先，亦有帝王之《书》、《诗》、《礼》、《乐》。

^① 程颐曾经有过将历史划分为“道行”与“道不行”两段，余英时先生则根据朱子的《中庸章句序》提出了“道统”和“道学”的两个历史阶段：“自‘上古圣神’至周公是‘道统’的时代，其最显著的特征为内圣与外王合而为一。在这个阶段中，在位的‘圣君贤相’既已将‘道’付诸实行，则自然不需要另有一群人出来，专门讲求‘道学’了。周公以后，内圣与外王已分裂为二，历史进入另一阶段，这便是孔子开创‘道学’的时代”。详见余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年版，第15页。

^② 转引自廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第334页。

修《春秋》，笔削全由孔子；修《诗》、《书》、《礼》、《乐》，笔削亦全由孔子。^①

先师多就《春秋》言制作的根本原因，在于“获麟”被公羊家视为孔子受命的之符，所以获麟而作的《春秋》才被看作他制作生命的体现。按照前文所述，廖氏放弃了“获麟”为受命符的旧说，以孔子言“天”“天生”作为他自知受命而制作的起点。孔子之前，作为帝王旧史的六经已经存在，此时的六经有文、事而无义，是一堆原始的材料。孔子受命之后，此开始逐一笔削帝王之六经，加王心于旧史，而成孔子之六经。因此六经皆为孔子受命而作，共同体现了孔子“天子之事”的制作意志。受命与制作之间随即形成了一个互证的闭合回环，保证了六经共同构成孔子法。

学者将《春秋》单独分出的另一个原因，在于儒家传统叙述中，孔子制作诸经的过程有着“删”“正”“作”等表述差别，如朱子曰：“孔子删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，赞《周易》，修《春秋》”。廖平认为这些不同的表述，不过是“文变而义同，无所分别”，根本不足以六经同为孔子“笔削”而成：

载记总言孔子事，则云翻定六经，制作六艺，其并称之为文，则多以“作”、“修”加《春秋》，于《诗》、《书》、《礼》、《乐》言“删”、“正”，文变而义同，无所分别。因“作”、“修”多属《春秋》，故同称则六经皆得云“作”、“修”，而并举则惟《春秋》所独，此为异名同实。后来不识此意，望文生训，于《春秋》言“作”、“修”，得之；于删《诗》、《书》，正《礼》、《乐》，“删”则以为如今删定文籍，“正”则以为如今鉴正旧本，遂与“作”、“修”大异。亦如说杀殛为死刑，与投四凶、化四裔之义迥乎不同。不知此义一失，大乘圣人本意，为经学治术之妨害。^②

传统的记载中，言及《诗》《书》，多以“删”字，故有所谓删《诗》为三百篇、删《书》为百篇之说。如《史记》曰“古者诗三千余篇，及至孔

^① 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第334页。

^② 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第334-335页。

子，去其重，取可施于礼义，三百五篇”，^①又《尚书纬》曰“孔子得黄帝元孙帝魁之书，迄于秦穆公。凡三千二百四十篇。断远取近，定其可为世法者百二十篇，以百二篇为尚书。”^②对于《礼》《乐》则多言“正”，如《论语》云：“子曰：吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。”言及《春秋》则多用“作”。可见，言《诗》、《书》、《礼》、《乐》用的“删”“正”“定”等词，加上孔子自谓“述而不作”，似乎就仅仅是对古代旧文的选编工作，只是让古代的文化典籍得以保存、有所传述而已，并没有太多“创造性”在其中，也没有“寄一王之法”在其中。这也是前代儒者肯定《春秋》是唯一体现孔子大法的原因。这些表述大致可以分别为“述”（删/定/修）和“作”两类，所以言“述”只是就孔子依托先王的旧文记录而言，言“作”则是孔子将“其行事而加乎王心”意义上来讲的。孔子“述而不作”实际上是“参用四代，有损益于其间，非但钞袭旧文而已”，制作过程则是“其文则史，其义则窃取”，那么言“不作”实则作也，言“述”实则非述。廖平得出结论：言“作”、“述”、“删”、“修”、“正”都是“异名同实”，“作述之事，即兼指六经，不独说《春秋》”。

廖平之所以要将六经牢牢地固定为一个共同体现孔子法的整体，是因为这并不仅仅是一个文献学的问题，也是一个关乎政教的问题。廖平以孔子为“素王”为万世立法，要实现这点，儒家经典系统就必须提供一个足够的诠释空间。如果仅仅推尊《春秋》，那实际上是自己“画地为牢”，大大缩小了可利用的儒家经学资源范围，这并不利于孔子之教的向前发展。另一方面，判《春秋》与诸经为二，就会让六经“没有从源头上确立经典的统一性”，^③也会失去“一以贯之”的宗旨，最终变成一盘散沙。这样一来，六经的价值意义就会慢慢退去，再次沦为后世的一纸“史料”。面对此说的危害，所以廖平才会“力辟旧说之误，独申玄解，务使六经同贯，然后经学宏通，圣教尊隆”。

2.2.3 空言俟后：孔经万世法

① 司马迁：《孔子世家第十七》，《史记·卷四十七》，北京：中华书局，1982年版，第1936页。

② 转引自钱穆：《国学概论》，北京：商务印书馆，1997年版，第14页。

③ 李长春：《孔子“述而不作”吗？——廖平对今文经学“制作”说的改造与发展》，《兰州大学学报》（社会科学版），2011年第1期，第30-36页。

公羊家将孔子尊为“素王”的观念，乃是脱胎于公羊学“三科九旨”之“通三统”，尤其与“以《春秋》当新王”之说直接相关。^①所谓“新王”，本是指世俗人间的帝王，公羊家以《春秋》一书当王，乃是不以《春秋》视为以往的官书旧史，而是认为孔子所作《春秋》，乃是行天子褒贬进退、存亡继绝之权，为后世制治法。但是《春秋》仅仅是一本书，所以此王并非已在世俗人间登位之真王，而是垂空文以待后圣。据《公羊传》云：

君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。则未知其为是与？其诸君子乐道尧舜之道与？末不亦乐乎尧舜之知君子也？制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。

“俟后圣”等语，即孔子寓一王之大法于《春秋》中，等待后世之贤德圣王取用此大法以治世，所谓“孔子作《春秋》，垂空文以断礼义，当一王之法”。^②从这个角度讲，此新王亦是“空王”，乃文字缔造而有待来者实现之理想。基于此义，廖平解“素王”本义云：

素王本义非谓孔子为王。素，空也；素王，空托此王义耳。《论语》曰：“如有用我者，其为东周乎？”又曰：“其或继周者，虽百世可知。”今之所谓素即此“如有”，“其或”之义，设此法以待其人，不谓孔子自为王，谓设空王以制治法而已。^③

以“空”解“素”，前人已有此说，孔颖达以“素”为“言无位而空王之也”。^④廖氏则以“如有”“其或”解“素”。“如有”“其或”二词，从语辞来讲，表示某种假设状态，在似有似无之间：它似乎有某种趋向，但又内涵诸多不确定和可能性。从这个意义来讲，孔子确实制作了王道理想和王义王法，但这是一套逻辑的可能，是没有被实现的理想观念，没有历史的内容充盈其中，等待着后起之圣取用之、实现之。如前引《公羊》“俟后圣”

① 曾亦：《〈春秋〉“素王”考论》，《同济大学学报(社会科学版)》，2019年第4期，第78-86页。

② 壶遂曰：“孔子之时，上无明君，下不得任用，故作春秋，垂空文以断礼义，当一王之法”。见司马迁：《史记·卷一百三十·太史公自序第七十》，中华书局，1982年版，第3299页。

③ 廖平：《公羊解诂三十论》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第745页。

④ 孔颖达：《春秋左传正义·春秋左传序》，阮元校刻：《十三经注疏·清嘉庆刊本·七》，北京：中华书局，2009年版，第3706页。

等说可知，此非廖氏新论。根据此义，汉人也多主孔子乃为汉制法。^①在廖平看来，孔子之“一王之法”是面向未来的，它会在某个特定的时代被实现，但又并不专属于某个时代，所谓“孔子则为后世立法，非为一时一代立言”。^②之所以能够如此，就因为孔子的大经大法具有最高的完满和权威性，也是具有时间和空间上之永恒适用性的，如廖氏所云“受命制作，以为万世法，生民以来，一人而已。六经尽美尽善，孔子以后，无须再改”。^③若是孔子当王，就意味着孔子沦为了实现自己所做的“万世法”的“时王”之一，那么孔子作为那个最高神圣权威的“大立法者”的地位也随之降等。

以孔子为“空王”，那么孔子制作所立之言就被廖平称作“空言”。列文森不解廖平以孔子的治法为“空言”的意义，说道：“往日的儒家都总是把只善‘空谈’、不重行为或基本历史活动看作是耻辱，而廖平却把‘空谈’看做孔子的美德。”^④确实，廖平非常重视孔子的“空言”，因为孔子的理想世界都在其中。一个有趣的现象是，廖平并没有用传统经学的概念对“空言”做太多解释，而是选择了传入中国不久的“哲学”^⑤一词进行互阐：

哲学名词，大约与史文事实相反。惟孔子空言垂教，俟圣知天，全属思想，并无成事，乃克副此名词。如中外诸学人，木已成舟，皆不洽此名义，故书名《孔经哲学》，示非史法。且思想变迁，无有极尽。以凡夫而谈圣神，固自绝于拟议也。^⑥

廖平此处的“哲学”一词，明确是在“philosophy”这个学科意义上使用的，这从他与首部《中国哲学史》撰写者谢无量交往甚密就可以推知，而他

① 东平王苍曰：“孔子曰‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕’，为汉制法。”又，王充《论衡》曰：“夫五经亦汉家之所立，儒生善政大义皆出其中。董仲舒表《春秋》之义，稽合于律，无乖异者。然则《春秋》，汉之经，孔子制作，垂遗于汉。孔子曰：‘文王既没，文不在兹乎？’文王之文，传在孔子。孔子为汉制文，传在汉也。”

② 廖平：《素王制作宗旨三十问题》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第745页。

③ 廖平：《素王制作宗旨三十问题》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第742页。

④ 列文森著：郑大华等译：《教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年版，第280页。

⑤ 据学者研究，“哲学”一词传入中国，大约开端于傅云龙(1840-1901)的《游历日本图经》(1889年刊于东京)和黄遵宪(1848-1905)的《日本国志》(1887年撰毕，1895年初刻)。冯天瑜等：《近代汉字术语的生成演变与中西日文化互动研究》，北京：经济科学出版社，2016年版，第183页。

⑥ 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1062页

的《孔经哲学发微》也是让这位乡贤后辈撰写的序言。但是，他们没有将“哲学”（philosophy）视为西方的专利，而给“哲学”注入了自己理解。如谢无量就用庄子的“道术”、“方术”之分来格义哲学与科学，将哲学看作是一种对于宇宙人生的整全把握。^①廖平则没有将哲学与科学相对，而是将其与历史（史文事实）相对。那么何种意义上二者是对立的呢？历史是实际已经发生的事情及对它的记载，关注的是具体当下；哲学表达的是一种普遍，关注的是任何存在的东西或者可能存在的东西。所以，“空言”（“哲学”）与“行事”（“历史”）得以对举。孔经之所以能够当“哲学”之名，就因为他在六经中制作的是一套观念意义的秩序或制度，它们是未尝在现实世界中实现过的理想设计。廖平用“空”字，并不是取“无”义，而是与“空王”一样，强调“俟后”之意，这表明这套观念本身不是一纸“空谈”而是具有现实的可实践性，只不过这种可行性指向的是未来而非过去和当下，而这种可行性的保障源于“俟圣知天”的大立法者之神圣权威。这么看来，列氏将廖平的“空言”解释为“空谈”，已经背离了廖平的初衷。

廖平用“空言”解说“哲学”，并不是意在对这个西来的学科作过多发挥。不过是想借这个流行词汇的那种观念的、非现实的和面向未来^②的特点，佐证自己的经史之别的观念：

哲学名词，发表于东瀛。说者以哲理与事实为反比例，则古称孔子空言垂教，垂法万世者，正哲学之定名矣。六经立言非述旧，空文非古史，则以哲理说六经所依托之帝王、周公，皆化为云烟，与子虚乌有成一例矣。^③

在重申了哲理与事实相对的前提之后，他立即引出了自己的核心要点：空文非古史，也就是六经非史。廖平曾明确指出，经史之分，是孔学的首要

① 谢无量著，王宝峰校注：《中国哲学史校注》，上海：华东师范大学出版社，2018年版，第1页。

② 清代管学大臣张百熙(1847-1907)并拒绝“哲学”纳入学堂章程，反对的理由是：“盖哲学主开发未来，或有鹜广志荒之弊”，认为哲学使人好高骛远、不切实际，故朝廷1903年颁布的《奏定学堂章程》（即“癸卯学制”）从大学科目中取消哲学一门。转引自冯天瑜等：《近代汉学术语的生成演变与中西日文化互动研究》，北京：经济科学出版社，2016年版，第185页。

③ 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1068页

问题。显然，廖平是将反对的是“六经皆史”的观点，他的矛头也非常明确，就是章学诚、龚自珍：

宿儒以六经为史，《列》、《庄》已极攻之。……凡言旧史，皆不足为学。如龚定庵、章实斋之流，以经为古史，最谬。^①

龚定庵犹以六经为古史，真属盲人临深，学人犹推崇其说，过矣！^②

就“经即史”的观念而言，在汉代古文学兴盛时，就已经有从史的眼光看待六经的论述。^③元儒刘因亦有“古无经史之分”之论。^④明儒王阳明确提出了“五经亦只是史”的观点：“以事言，谓之史。以道言，谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。”^⑤李贽更明确说：“经、史一物也。……谓《六经》皆史可也。”^⑥不过系统论述“六经皆史”代表仍是章学诚。章学诚《文史通义》开宗明义曰：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理。六经皆先王之政典也。”^⑦六经皆为圣王时代史官所作政典，尤其是周王朝的官府档案、官书，非私家著述，从而将圣人之道由有德无位的孔子上溯至有德有位的周公，因为周公有“制作之权”而孔子没有。学孔子，就要学孔子之所学，即学周公，因为周公才是先王政教之“集大成”者。而“孔子之大”，不过在于“存周公之旧典”，也就“未尝著述”。这

① 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1062-1063页。

② 廖平：《孔经哲学发微》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1062-1066页。

③ 王充《论衡·谢短》曰：“夫儒生之业，五经也。南面为师，旦夕讲授章句，滑习义理，究备于五经，可也。五经之后，秦、汉之事无不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生、所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开、帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。五经比于上古，犹为今也。徒能说经，不晓上古，然则儒生、所谓盲瞽者也。”山口久和教授认为，王充这段话表明了五经之真理的妥当性受五经成书时代的制约，所以，五经的真理不具备普遍性（不变性），而带有历史性制约。山口久和著；王标译：《章学诚的知识论：以考证学批判为中心》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第99页。

④ 刘因曰：“古无经、史之分，《诗》、《书》、《春秋》皆史也。因圣人删定笔削，立大经大典，即为经也。”刘因：《静修先生文集》卷一杂著《叙学》。

⑤ 李贽：《焚书·续焚书》，载李温陵著、张业整理：《李贽文集》，北京：燕山出版社，1998年版，第258页。

⑥ 王阳明：《传习录》，吴光等编校：《王阳明全集》上册，上海古籍出版社，2011年版，第11页。

⑦ 章学诚：《文史通义·原道中》，章学诚著、仓修良编注：《文史通义新编新注》，北京：商务印书馆，2017年版，第101页。

样，原属孟子称誉孔子的美辞“集大成”，由章氏夺来只配加诸周公头上：“集大成者，周公所独也。”在章学诚之后，龚自珍推尊史学，将史学视为达到之源、治国宝典，又有“五经皆史”之说。与章学诚“古代政教官师合一”的观念一脉相承，龚自珍认为“经”是周王朝东迁以后才出现的，儒者的“经”原就是史官所掌之史，故谓“五经，周氏之大宗”。如此，就意味着“孔子之未生，天下有六经久矣”，孔子又自明非作，所以孔子之功就在于“存史”，不在“作经”。

可以看出，经史关系问题，与孔子的作为制法者的身位密切相关。廖平非常明确地意识到，如果六经皆为古史，那么孔子的制作之意就会被抹杀，经典的权威性动摇，“素王”之义也将荡然无存了：“国史之说，……是隐驳孔子作六经之意。一言史，则其弊不可胜言”。^①

廖平必须做出反击。廖平已经论证了孔子对六经的制作，并不是仅仅是“缘口代笔”、遵循着“周公遗制”对旧史记录的文字润色。孔子既然不是一个史家，那么他对六经的处理，就不可能仅仅是考订史实或者勘正文字。孔子将它们视为立言制作的质料，或削，或弊，一切内容都为了孔子的理想设计而服务，这就是孔子通过笔削而加诸王心的过程。经过这样改造过的文本，不仅与史实相去甚远，甚至是完全相反的：

今所传者均非史。若周时真事，皆怪力乱神，不可以示后人。如同姓为婚、父纳子妻、弑逐其君、桓公灭卅国、姑姊妹不嫁七人等，背礼伤教之言，乃为真事。当时亦均视为常事，并无非礼失礼之说。孔子全行掩之，而雅言以《诗》、《书》执礼，不得于孔子后仍守史文之说也。^②

孔子翻经以后，真正周制，实无可考。后世传习，皆孔子之言。^③

孔子笔下的周代是一个“郁郁乎文哉”的圣王时代，以至于后世的儒者都有着追慕三代的情结。廖平却不以为然，因为如果接受人类社会是一个从野蛮到文明的过程，那么就很难让人相信真实的周代是那样一种状态。不仅如此，我们现在从经典看到的那些周代的制度，恐怕都是历史上根本不存在

① 廖平：《古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第135页。

② 廖平：《古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第134页。

③ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第336页。

的“空言”。这正说明了孔子对周代的描述几乎是失真的，因为他的目标是通过删去或者增加一些“历史”来编制一套“空言”。另一个更为极端的例子是廖平直接以“尧”、“舜”为假托的经典人物：

其宗旨不同，则所举尧舜亦异。兵家之尧舜战争；法家之尧舜明察；墨家之尧舜俭质；道家之尧舜无为；儒家之尧舜德隆；农家之尧舜耕稼。藉古帝以明学说，皆自以为真尧舜。其实尧舜，未必然也。……《尚书》托古垂法，以尧舜为傀儡。宰我曰：“夫子逮贤尧舜”，正谓《书》之尧舜，政治文明，非若蛇龙同居之景象也。后儒不信及门亲炙之评，而从枝叶之絮论，乖离道本，徒逞机辩，违心自是，甚无谓也！《论语》：夏礼、殷礼，杞宋不足征。则唐虞之文献，必更无可据地。纬说：“圣人不空生，生必有制，由心作则，翊起鸿谟。”经异于史，尚何疑义之有！^①

先秦诸子对上古圣王尧、舜的描述各不相同，无法统一。之所以这样，就是因为诸子就是通过寄托上古圣王，来发明自己的学说。孔子删定的《尚书》中所载的尧舜，同样也只是圣人制作使用的傀儡而已，根本不是真实历史中的尧舜。廖平创造性地解释了宰我以孔子贤于尧舜的话，认为这是根据时代的文明程度作出的评断。此外，因为根据《论语》中的夫子自道，夏和商的礼制文献都已经不足征了，更遑论上古尧舜时代的情况。以此类推，六经中关于尧舜禹等上古圣王，不过就是孔子作经所用的假托“符号”罢了。同时代的康有为同样延续了这一思路，他认为孔子之前的历史都属于不可信的，三皇五帝、三王五霸是虚无缥缈的。孔子的儒家与诸子著作中的伏羲、燧人、神农、黄帝、颛顼、尧、舜、夏禹、商汤、文武、周公等人物及其所描述的黄帝、神农、三代的盛况，都不是真实的历史人物，不过是诸子与孔子改制的依托。^②廖平之前的清代今文家不乏主张经史之别者，不过他们主要集中在《春秋》上，他们认为《春秋》中的历史事件不必真有其事，这些事件的书写目的就是支持发挥经典的大义。如刘逢禄所谓“鲁与天王、

^① 黄谔：《五变记笺述》，《廖平全集·12》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第915页。

^② 康有为：《孔子改制考卷四·诸子改制托古考》，《康有为全集·第3集》，北京：中国人民大学出版社，2007年版。

诸侯皆薪蒸之属”，将鲁视为孔子阐发大义的材质；陈立则认为《春秋》中的史事如庄子所说的“筌蹄”，得“义”即可舍弃“筌蹄”。不过，与廖平不同的是，此时的今文家们并没有将此“假托”说的范围扩大其他诸经，也没有蔓延到上古三代。

孔子所作六经的内容不是真实的历史记录，恰恰说明了这是孔子用一些“想象的历史”编制出来的“空言”世界。所以，这不是一个现实的历史世界，而是一个经典中的理想国。这个理想国为未来现实世界的政治秩序与美好生活提供了一套观念，它蕴含着未来实现的可能，等待着后起的圣贤将其在历史的世界中展开。正是因为六经中的“空言”的“俟后”特征，孔子之法与孔经才得以能够长久绵延。

第三章 大统与小统：经学解释空间的拓展

从经学一变的平分今古到二变的尊今抑古，廖平确立了孔经的“万世法”地位，以孔经中孔子之微言大义为经世致用的不二法门。但对于处在经学二变时期的廖平来说，这一“不二法门”还仅仅是适用于中国的。然而随着西方列强对华冲击愈演愈烈，特别是1894年中日甲午海战失利后，中西矛盾日趋尖锐，中国从“天朝上国”沦为任人瓜分的落后民族。这种巨大的反差给当时士人带来的震撼是可想而知的。士人们一方面思索如何救亡图存，一方面重新审视自己的文化。随着西学的不断输入，越来越多的士人发现，中国人自古奉为圭臬的经学无法解释这些西学新知，当地球、五大洲、日心说等西方天文地理学说开始成为士人阶层的共识，孔经中那些囿于一国一域的理论就愈显捉襟见肘。这样一来，孔经便从具有普世意义的“万世法”跌落成为一种僵化、落后的地方性知识。中国传统士人开始面临前所未有的文化取向危机。孔经权威性的动摇和普世性的丧失，在笃信孔经价值的廖平看来是不可接受的。

因此，为了证明孔经不仅为中国立法、亦为全球立法，廖平一反经学二变的“尊今抑古”之态，跳出今古经之窠臼，融会中西之学，拉开了“经学三变”的序幕。为了尽力拓展经学的解释空间，廖平开始积极接受西学新知，尤其是舆地之学，这些诸如地球、五大洲、万国等新兴的概念无不被他纳入孔经之中。以西学新知为孔经旧义，这是廖平会通中西之学的基本思路。可以说，从经学三变开始，廖平让“孔子”改造成为预知世界未来发展形态的无所不知之“圣”，以便将更多新知纳入孔经之中，为我所用。出于这样的目的，廖平于经学三变之时创立了“大小统”之说，在吸收传统儒家公羊学理论的同时，兼采古文经学与先秦诸子之说，与西方舆地之学进行融合，建构出一套既包含纵向时间维度，也包含横向空间维度的精密学说，并将其作为一种基本方法贯彻于余下的经学诸变之中。

3.1 视野的转变：从“辨今古”到“会中西”

据廖平之孙廖宗泽所编的《六译先生年谱》记载，廖平的经学三变发生在光绪二十四（1898）年。当年十月，廖平撰成《地球新义》一卷，以这部看似是地理学专论的著作开启了经学三变这一思想的自我革新“运动”。三变的宗旨是赋予孔经以更广阔的世界视野，而廖平为此寻找到的切入点，不再仅仅是传统的六经，而是西方的地理学新知。地理学作为西学东渐过程中的先导性学科，其对传统观念的冲击更为直接和猛烈。传统士人从笃信“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，到逐渐接受中国只是地球上诸多国家中的一个，这种转变在当时造成了不小的震撼。由此可见，以西方新知为学术的切入点并不是廖平本人独创的思路，而是当时许多士人阶层的学者普遍承认或使用的一种方法。可以说，廖平的经学三变所折射的是当时的士人在西学冲击下的思想转变。

3.1.1 “天下观”的崩塌与“万国观”的形成

中国传统地理学思想中有一个固定的观念，即以中国为大地之中央，即“地中”。这种观念可能最早起源于中国古人对地域环境与文化形成的一种朴素认知。从近年来的考古发现可知，早期中国部族活动的地区主要集中于黄河中下游一带，这里的环境有利于农业生产，相对稳定的生活也创造了较其它地区而言更为发达的文明。而周围地区多为山海险阻之地，自然条件相对复杂，无法产生能与中原地区比肩的农业文明。因此，早期的文化交流大多由中原向周边地区的单向辐射。文明发展至殷商时期，当时的统治者已经能够用方位的思维来构建他们的政权体系，中央与四方的基本空间意识也是在这时形成的^①。这种空间意识在周代被进一步深化和完善，并且中央与四方在文化意义上的区别也被前所未有地加深。我们在先秦文献中经常能够看到华、夏、诸夏或诸华等概念，这类概念往往指向生活在中原地区族类相近

^① 王爱和对商代中央与四方的关系曾做出以下论述：“商的政治中心地位，正是通过诸多周边异族政体而界定和突出的。商的领域由‘内服’和‘外服’组成。……‘外服’包括‘四土’，即东土、北土、西土、南土，皆为商侯领地。中心和其外服进一步通过‘多方’来界定。居住在四土之外的‘多方’通常是与商相对的异族政体。从这一点来看，‘方’代表‘他’和‘边缘’，与‘我’的中心相对照，异族的‘他’衬托出同宗的‘我’”。参见王爱和著：金蕾，徐峰译：《中国古代宇宙观与政治文化》，上海：上海古籍出版社，2018年版，第48页。

并且文化相通的种群；而诸夏之外的四方则是王化所无法传播和影响的地带，是“非我族类，其心必异”的四夷。秦汉以后，“华夏”的说法被“中国”所取代，四夷则分有专名，东为夷、西为戎、南为蛮，北为狄；中国与四夷合而论之，就是“天下”。同时，“天下”没有明确的边界，“天下”的范围可以随着王化从中央到四方的不断辐射而日渐扩大。在这个意义上，“天下”就“是以中国为中心所构筑的同心圆政治秩序。这个秩序，藉礼的亲疏原理，展开中国与四夷的关系”^①。

除了地理与文化的意义之外，天下观也在不断发展的过程中演变成为一种哲学和政治思想体系。当代学者赵汀阳曾指出，“天下”是一个融和了地理、心理和政治三个层面的综合概念，而“天下”最重要的含义就是它的伦理学/政治学意义，它指向一种四海一家的乌托邦式理想^②。这种“四海一家”的希冀显然与中国传统社会特有的“家国同构”这一政治思想密切相关^③。按照先秦文献的说法，自夏王朝废禅让制开始，中国就进入了“家天下”的政治模式。而真正有史可考“家国同构”模式则肇起于西周。周王朝建立后，周天子以分封同姓诸侯王的方式将整个王朝的统治权掌握在了一个庞大家族的手中，并通过联姻世代维持着这种血缘关系。在周代的制度安排中，按诸侯封地的管治范围划分，大者称“邦”，小者称“国”；大夫食邑则称“家”。

“家”是周王朝最为基本的政治单位，而“国”与“邦”仅仅是“家”的扩展形态，这一点孟子表达得最明确：“人有恒言，皆曰天下国家，天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《孟子·离娄上》）”在这个意义上，周王朝可以看作是整合了大大小小的家族的一个政治实体。在这种政权形态的影响下，当时的中国人开始用“国家”来指称政治实体，即所谓的“家国同构”。“家国同构”观念的形成，意味着适用于家族的伦理道德体系同样也适用于整个周王朝。在秦汉大一统帝国建立之后，“国家”与“天下”几乎成为了同义词。到了汉初罢黜百家独尊儒术之时，儒家伦理道德思想成为了西汉帝国的官方思想，而儒家思想独特的忠-孝同构思想也为帝国整合家族、

^① 高明士：《东亚古代的政治与教育》，台北：台大出版社，2004年版，第61页。

^② 赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年版，第41-42页。

^③ 有关“家国同构”的更多阐述，详见金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京，法律出版社，2010版，第228页。

统一思想奠定了理论基础。此时的“天下”或“国家”指代的是那些处于儒家伦理道德教化之下的地区，在这种前提下，处在“地中”之外的“四夷”只要接受了儒家伦理道德的教化，便可以纳入“天下”，即所谓“以夏变夷”。

由此可见，“天下观”是建立在以中国为“地中”这一基本方位观念之上、融合政治、文化、伦理以及道德等多重思想而形成的一种独特的“世界秩序观”^①。这种观念在形成之后的几千年间一直被传统士人认为是天经地义的“道”与“理”，直到清代，“天下观”仍然是当时的士人认知世界以及处理国际关系的主要依据。1689年，耶稣会士徐日升(Thomas Pereira)参与了中国与西方国家进行的第一次真正意义上的国际关系谈判——中俄尼布楚谈判，他曾表示：“中国自开天辟地以来，在帝国里从未接待过贡使以外的外国人。鞑靼人（即在46年以前的1644年占领了中国的满洲人）对于世界情况一无所知，但却有着和中国人一样的自大感，把其他民族皆做像他们的四邻民族一样的牧民。他们以为一切都是属于中国的一部分，他们高傲地把中国称为‘天下’，好像除中国之外什么都不存在。”^②但事实上，与“天下观”迥然相异的西方地理学早在明代末期就已经被传教士引进中国，但这些新的世界观并未被士人群体所广泛接受，甚至在雍、乾时期的《清朝文献通考》《四库全书总目》《皇朝通典》等官方修纂的书中，我们还能看到对传教士及其带来的地学知识的批评。

西方地理学真正对中国产生较为深远的影响，是在鸦片战争之后。随着对华的各种不平等条约的签订，西方各国纷纷在中国开设通商口岸；而为了扩大西方对中国的殖民主义文化侵略，传教士开始在这些通商口岸成立教会学校、设立编译出版机构、创办报刊^③，在普及西方宗教、文化以及商业知

^①约瑟夫·R.列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年版，第84页。

^②约瑟夫·塞比斯著，王立人译：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，北京：商务印书馆，1973年版，第112-113页。

^③据记载，19世纪60年代以前，西方传教士在中国创办的主要报刊有《遐迩贯珍》《中外新报》《六合丛谈》等，这些报刊在传播西方宗教的同时也刊登了大量介绍西方地理学的文章。而从1842年到1877年底，基督教教会在中国各地创办学校多达350所，招收学生5975人；而在1852年以前，天主教教会仅在江南一带就创办了七八所学校，招收学生1290人。在这些学校中，地理学几乎是各学校必开之课。传教士还将设在东南亚的编译出版机构迁入中国境内，编译并出版了多部介绍西方地理学的书籍。参见郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京：北京大学出版社，2000年版，第2-3页。

识的同时，也开始介绍一些西方地理学的知识。这一时期西方地理学在传播渠道上比明朝末年时期更为多样，内容也日趋丰富。但总体来看，19世纪90年代以前传入中国的西方地理学知识，其内容深度依然较浅，体系也不甚完善，还难以实现较为广泛的、社会性的传播。然而鸦片战争的失败还是刺激了一部分中国有识之士的敏锐神经，许多主张“开眼看世界”的士人开始主动接触和了解西学，翻译、编纂和出版了一批介绍世界地理知识的著作，其中最著名的就是魏源的《海国图志》（初刻于1842年）与徐继畲的《瀛寰志略》（成书于1848年）。在这类著作中，地球、五大洲等新概念强烈地冲击着旧有的“天下观”，如魏源曾于《海国图志》序文中指出：“彼皆以中土人谈西洋，此则以西洋人谈西洋也”^①，所谓“以西洋人谈西洋”，即是跳出了以中国为中心的世界认知模式，将西洋文明也看作是相对独立的地位对等的文明而非“蛮夷”。这种观念的转变无疑是具有划时代意义的。然而，尽管一部分中国士人已经开始接受“地球”、“五大洲”、“温带”等概念，它们仍然只构成了这些士人议论国际关系的一部分“语汇”（*vocabulary*），而非融入其文化思维之中的“语言”（*language*）^②。况且，对西学如此重视的士人在当时仍然是少数，大多数士人真正接触到这两本书的时间要远远晚于二者面世的时间，如康有为曾自述是在1874年才读到《瀛寰志略》，由此“知万国之故，地球之理”^③；梁启超看到《瀛寰志略》的时间更是晚在1890年。这种延迟似乎表明，相对零散的地理学知识和有限的传播途径还不足以解构传统士人心中的天下观；而更根本的原因或许在于，鸦片战争的失败尚未引起士人阶层对中西矛盾的普遍重视。

传统“天下观”真正遭遇危机是在1894年甲午海战失败之后。当代学者张灏曾将1895年视为中国社会的“转型时期”^④，这种转型的直接原因显然

^① 魏源：《海国图志叙》，《魏源集》，北京：中华书局，1976年版，第207页。

^② 列文森曾用两种“变化”来描述中西交往的两种不同情境，一种是“语汇”变化（*vocabulary change*），一种是“语言”变化（*language change*）。当代学者汪晖对这两种变化的区别作出如下归纳：“‘语汇变化’指并不伴随社会整体变化的纯粹知识上的接触，外来文化只是丰富了原有的‘语言’（文化规则）；而‘语言变化’是指外来知识的变迁伴随着深刻的社会变迁，从而重构、更新或替换了原有的‘语言’（文化规则）。”参见汪晖：《现代中国思想的兴起（上卷）第二部：帝国与国家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年版，第739页。

^③ 康有为：《康南海年谱》，台北：文海出版社，1975年版，第14页。

^④ 张灏：《转型时代与幽暗意识》，上海：上海人民出版社，2018年版，第151页。

是战败对统治阶层和士人群体的强烈刺激。此前的鸦片战争中，中国虽然数败于英法，但彼时国人对远在欧洲、文化异质的这两个国家尚缺乏基本的了解，因此这两次战争并没有唤起大多数士人的危机意识。但在甲午战争中，泱泱“天朝上国”竟然败给了清政府的属国日本，这一现实极大地震撼了当时的士人阶层，如严复就曾在其《论教育与中国之关系》中描述当时的情境：

“天下愕眙，群起而求其所以然之故。”^①士人们怀揣极大的震惊与迷惘，开始意识到中国已经处在危亡的边缘，并纷纷开始探索战败的原因、试图寻找救亡的方法。正是在这样的背景下，广大的士人阶层开始主动接触西学，而西方的地理学也开始以前所未有的姿态涌入中国。

在甲午战前，西方地理学的传播主要依靠由西方传教士举办的报刊、出版机构和学堂；而战后，中国人自己创办的报刊、编译出版机构和新式学堂得到了迅速发展，几乎由外国人垄断编译出版西方地理学著作的时代已经一去不复返^②。从甲午战争后到清帝逊位前，传入中国的西方近代地理学知识远远超过了之前，其内容深度更大、更为系统，带给士人的影响和冲击也就更强。梁启超曾这样描述甲午战后士人的普遍心态：“数千万之士，皆不得不舍其兔园册子帖括讲章，而争讲万国之故及各种新学，争阅地图，争讲译出之西书。”^③随着“地球”、“世界”、“五大洲”等概念的普及，越来越多士人们开始接受了中国不在“地中”、中国不等同于天下、中国只是地球上万国中的一国等说法。另外，由于鸦片战争后清廷在外交活动中屡屡失利、西方对华不平等条约对中国政治经济的限制不断增多，中国也不得不开始以西方世界的公法公约为标准来进行各种对外活动，如清廷在1860年之后设立了“总理衙门”这种半现代式的外交部，这等于变相承认了万国共存的世界观。在西学的不断冲击和国际形势的严峻逼迫下，建立在传统地理学观念

^① 严复：《论教育与中国之关系》，《严复集·第1册》，北京：中华书局，1986年版，第166页。

^② 戊戌变法的几位领袖正是在这一时期纷纷创立学会，翻译西书，如梁启超曾于1897年在上海创立大同译书局，主张“以东文为主，而辅以西文；以政学为先，而次以艺学”（参见梁启超：《大同译书局叙例》，《饮冰室合集·文集之二》，北京：中华书局，1989年影印本，第58页）。同年，谭嗣同和刘聚卿、毛子贞等人又于南京创办了测量学会，致力于传播西方的测量技术。

^③ 梁启超：《戊戌政变记·新政诏书恭跋》，收入中国史学会主编：《戊戌变法·第2册》，上海：神州光国社，1953年版，第25-26页。

之上的“天下观”遭受了前所未有的质疑，士人阶层对世界秩序的理解开始向“万国观”转变。

在甲午战争之前，也有部分学者试图转变传统的“天下观”，改变夷夏思维，正视西方文化。但彼时的士人还无法彻底摆脱中国中心主义的影响。如清臣志刚曾于同治七年至同治九年(1868—1870)期间随蒲安臣出使欧洲，在面对欧洲人所问的关于“中国”的含义，志刚的解释是，中国之所以称“中”并非因其位于大地之中，而是因为地球悬于太空、无处不中，中国只是得“中道”而以“中”为名^①。类似地，魏源也曾在《海国图志》对中国之“中”做出了重新定义，他认为中国“正当温带，四序和平，故自古以震旦为中国，调其天时之适中，非谓其地形之正中也”^②可见，志、魏二人虽已不再将传统的“地中”理论作为论证中心的依据，但他们作为传统士人仍不愿轻易抛弃中国中心论。但甲午战败之后，日本迫使清廷签订了丧权辱国的《马关条约》，这意味着中国在东亚地区甚至都无法保持“中心”、“上国”的地位^③。因此，相较志、魏二者的“温和转变”，甲午之后的士人对“天下观”的抨击显得更为激烈。如戊戌变法的先驱谭嗣同就曾在南学会上直接抨击清政府的“天朝上国”姿态，直言中国只是世界万国中的一国；中国既不等于天下，也不是世界的中心^④。可以说，“万国观”的最终形成，正是以甲午战败为直接契机。

3.1.2 西学新知与廖平“经学三变”

新兴的“万国观”对传统“天下观”的打击是致命的，这不仅仅是就中国的政治地位而论，更就其文化地位而言。首先，“万国观”打破了“天下观”以中国为圆心向外辐射的文化输出模式，中国与外国的文化关系不再是

^① 志刚：《初使泰西记》，长沙：湖南人民出版社，1981年版，第129页。

^② 魏源：《国地总论上·释五大洲》，《海国图志·卷七十四》，长沙：岳麓书社，2011年版，第1850页。

^③ 金观涛、刘青峰认为，在1860年到1895年之间，中国人对世界秩序的理解是一种“以中国为中心的 worldview”，这种观念与传统天下观的差别仅仅在于“万国是中国必须认知和打交道的对象，即经世致用使天下观变得更积极有为，并强调和国际接轨，但并没有改变华夏中心主义的本质。”但甲午海战后，万国观开始“去中心化”，随之而来的中国文化正当性观念也开始发生变化。参见氏著《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京：法律出版社，2010版，第236-240页。

^④ 谭嗣同撰，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集·下册》，北京：中华书局，1981年版，第401-402页。

居高临下式的“以夏变夷”，而是异质文化之间的互相平等和各有差异。因此，中国上至统治阶层、下至普通的士人阶层都必须放下文化层面的“高姿态”，不再以中国之外的其他国家为“四夷”，而是承认其文化的独立性。更严重的问题在于，在西方文化被承认的同时，越来越多的士人在中西之学的比较当中，得出了西学比中学更为先进的结论。在倡导经世致用的时代，传统经学不但无法为现实问题提供解决方案，更不能包容和解释世界性的知识，以往被奉为万世圭臬的经学也开始被视为落后的地方性知识。然而，文化优势的丧失并不能为所有士人所接受，一部分笃信经学的士人并不甘心自己的信仰沦为一种地方性的劣等文化，文化认同的问题在当时的中国士人阶层中变成一个普遍的困扰。于是，一部分经学的捍卫者开始寻找让孔经在时代剧变中葆有生机的方法，重建孔经的“万世法”地位。然而从经学的角度讲，如果不能将世界纳入儒学的框架中进行解释，儒学就无法证明其普遍“公理”或“公法”的性质。因此，经学的捍卫者们一方面开始主动接触和学习西学、尤其是西方地理学，一方面改造传统经学，试图让它能够包容和解释更加广阔的世界性问题。廖平的经学三变，就是在这样的思想环境之下产生的^①。

廖平究竟于何时开始接触西学，我们并没有找到确切的文献依据。但从他在三变之前的一些经历来看，廖平接触西学的时间绝不晚于甲午，且其对西学的掌握和理解也经历了一个由浅入深的过程。廖平最早有机会接触西学应当是在他离川赴京赶考期间。从光绪十四（1888）年冬到光绪十六（1890）年秋，廖平曾分别游历于北京、广州和武昌等新学比较活跃的地区。在此期间，廖平与张之洞等人相交，其后来的治学方向也受到了张之洞的极大影响。而张之洞正是洋务运动的主倡者之一，向来重视学习西方的科学与技术，对西学的态度也相对开明。因此我们或许可以推测，廖平可能在这一时期就已

^① 张灏认为，思想环境“在一定程度上是指在一个特殊环境中流行的思想和价值，也即生活于特定环境中的人们所身处的所谓思想风气，它通过正式或非正式的教育渠道而形成。它在其间通过它的思想和价值可以转换成人们的动机、目标和关怀，尤其是在人们思想形成过程中被灌输进人们的头脑中。但是通常人们根据其身处的情境来确定其意义。……所以，把这四个知识分子（笔者按：指书中提到的近代四位思想家）置于他们的环境之中，不仅意味着要考察他们所身处的思想风气的影响，而且还要了解他们所感知并引起他们回应的情境。”参见张灏著，高力克、王跃译：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义·1890-1911》，北京：中央编译出版社，2016年版，第5页。

经接触到了一些西学的知识，而这些经历奠定了他之后学术生涯中对西学的基本态度。但我们在廖平这一时期的著作中还没有发现西学的踪影。直到1894年甲午战争失败后，廖平开始在其文章中显现出对西学的重视，尤其是地理学。在成书于是年八月的《诗图表》中，廖平编制了诸如《地球南北对文表》《地球东西对文表》等图表，开始用《诗经》中的文句和系统来解释或比附地球学说。此外，廖平还十分重视地图的作用，但他对地理学的重视并不仅仅出于学术的目的，而更多地是出于就时政之急。是年十一月左右，廖平在致杨锐和梁鼎芬的信函中，曾指出近日之急要之一在于求人才，尤其是充分了解舆地之学的“洋务之人”。他提出：

近购七船，窃谓与其仅用以载餉械，不如出其不意，径攻倭口岸。若愿行此举，宜先觅精细舆图。有王振甫名兆熔者，前奉海军署派至日本考求地学，在东三省为裕寿帅刻舆图极精。其人虽苏产而朴讷，不似文人下笔千言，言地学如指掌，其人有日本最新海陆两图及水陆两电线图，（原注：今年二月在此，非所卖，托人密求始得之。）又朝鲜及中国口岸两图。（原注：皆倭人绘，极精。）^①

从信中可以看出，廖平不仅开始重视西方地理学的知识，更在尽力搜集地学书籍，努力拓宽自己对西学的认知范围。除此之外，四川学风的逐渐开放也一定程度上为廖平接触西学提供了更多的渠道。光绪二十四（1898）年戊戌变法前，四川学政吴庆坻拟大为变通所属各个书院的官师月课一律改课时务策论，并拟邀廖平等人为主讲席。同时，吴还倡导“其有通知洋文，堪以教习泰西语言文字者，则另设一席，以导译读西人图书之先路。”^②在这种开明的学术环境下，廖平有更多机会去接触和深入了解西学知识。随着对西学的了解逐渐加深，廖平也开始面临普遍困扰当时士人阶层的文化认同危机，尤其是当他发现他之前所构建的经学体系不能兼容西学的世界性知识之后，这种危机感更是与日俱增。廖平晚年曾在《经学四变记·三变记》中提起严复的一段让自己记忆犹新的话：“严又陵上书，所谓：‘地球，周孔未

^① 四川省绵竹市政协学习文史资料委员会编：《绵竹文史资料选辑·第十六辑》，1997年版，第161-163页。

^② 于宝轩：《皇朝蓄艾文编·卷十六·学校》，台北：台湾学生书局，1965年版，第13-14页。

尝梦见：海外，周孔未尝经营。’”^①严复的这段话出自其光绪二十四（1898）年初的《拟上皇帝书》，这一说法让廖平产生了极大的文化危机感：如果周孔之道无法与西方地理学新知兼容，它就必须走入历史了，那么中国文化自古赖以为基础的伦理道德秩序将置于何处呢？基于这样的危机感，廖平在1898年前后开始着手撰写《地球新义》初稿，试图让传统的经学与世界性的知识接轨，逐渐拉开了经学三变的序幕。

甲午战后国内外局势的巨变让廖平开始以积极的态度了解西学，这段时间也是其经学三变的酝酿期。而三变的正式开始，则是在戊戌变法失败之后。光绪二十四年（1898年）八月，历时仅103天的维新变法运动失败，六君子遇难，康梁被迫出逃，新政被全面罢黜。戊戌变法的失败可以看作是廖平开启经学三变的直接契机。廖平与维新派中的杨锐、康有为等人本就私交甚笃。廖以杨锐为知己，廖居于蜀中时，常常借由书信与杨锐议论时政和经学问题。当得知杨锐死于北京政变时，他“俯首伏案，悲不自胜”。更严重的是，当时国内风传康有为的改制之说始于廖平，而清廷对维新派的清算已经株连甚广。为避牵连，廖平刚刚成书的《地球新义》也被门人付之一炬。与此同时，廖平曾经供职供稿的蜀学会、蜀学报也被焚禁。然而，在遭逢剧变之后，廖平并未停下脚步，反而正式开启了经学三变。当年十一月，廖平重新撰写了《地球新义》，又成《古今学考》二卷，一反三变前所著《今古学考》，明大统小统之义，将经学的研究主题由“辨今古”转变为“会中西”，研究视野从中国扩展向世界。

回顾廖平对西学的接受过程，我们可以发现，随着廖平对西学认知的程度不断加深，他对中西学关系的理解也存在一个变化的过程。我们可以看到，成书于甲午的《诗图表》还是借托《诗经》来阐明地理新知，而成书于戊戌的三变代表著作《地球新义》则直接以“地球”这一纯粹的西方概念为名，西学从一个无法进入“万世法”的边缘性知识，逐渐变成了“万世法”的一部分。除此之外，戊戌年间，廖平在张之洞《劝学篇》的影响下撰写了《治学大纲》，他指出：“欲明三五大同之学，不得不先言舆地，盖风土政治，

^① 廖平：《四益馆经学四变记·三变记》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第887页。

皆由輿地而出，欲明皇帝之学，不得不先考疆域。”^①廖平将此条目列为“世界门”，显然这里的“疆域”不是指中国一域，而是全球疆域。由此可见，西方地理学不但被廖平纳入了经学的框架中，还被视为明经的基础知识和必由之路。但这种由知识到价值、由“用”向“体”的转变^②并不是为了抬高西学的地位，恰恰相反，廖平只是想证明这些所谓的先进地理学知识是传统经学中固有的东西，是孔子早就预见并指出过的，前人是曲解了孔经之义，才没有认识到孔子早已为全球立万世法。

由此可见，廖平之所以重视輿地之学，不仅仅是受当时西方地理学思潮的影响，更重要的是，地理观念的变迁直接为中国传统的文化、礼仪和制度带来了一系列连锁影响，进而影响到国人对世界秩序的理解和把握。廖平并不是一个固守旧纸堆、不问窗外事的腐儒，他之所以回到孔经寻找“万世法”，也不单单是出于维护孔经地位这样一个文化层面的原因，更是忧心于国家民族在内忧外患中的前景和出路。

^① 廖平：《治学大纲》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第629页。

^② 汪晖指出：“西方文化自19世纪中叶进入中国以来，就不断地给中国文化传统带来震荡与侵蚀。不过在1895年以前这震荡与侵蚀大约限于传统文化的边缘。用当时盛行的中体西用说法，就是限于‘用’的范围而未深入到‘体’的层次。但是1895年以后震荡与侵蚀逐渐深入到‘体’的层次，也即进入文化的核心，造成我所谓的文化基本取向的动摇与危机。”参加汪晖：《现代中国思想的兴起（上卷）》第二部：帝国与国家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年版，第154页。

3.2 经学的重构：从“张三世”到“大九州”

廖平之孙廖宗泽在《六译先生年谱》中将廖平的经学三变总结为：“言小统大统时期”，具体地来说，就是廖平在这段时间内开始用“大统”、“小统”这两个概念来整合和改造经学，使之能够容纳和解释世界性的知识。大小统的说法，据杨向奎先生所考，当是对公羊学“大一统”之说的继承与发挥^①。《公羊传》解《春秋》经文首句“元年春王正月”为：“何言乎王正月？大一统也”，这是“大一统”首次见于经传，本义为倡导、追求天下统一定于一。后世东汉公羊家对“大一统”的涵义作出进一步解读：“统者，始也，总系之辞。夫王者，始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”^②“大”为张大之意，“始”在汉代公羊学中有开端、本始、本源之义，而“政教”则涵盖了帝国政治与儒学教化两个方面。这样一来，“大一统”的涵义就被深化为张大王者政教之开端并使之遍及天下；而《公羊传》作为“大一统”思想的载体，也不仅仅描绘了秦汉帝国大一统政治局面的“实事”，更是一种适用于任何历史时期的理想政教秩序。总而言之，“大一统”代表着一种具有普世性的儒学“万世法”。

廖平之“统”，正是继承了公羊学“大一统”之说，但其有所发挥之处在于，他不满足于将“大一统”局限在中国一域之内，而要证明它同样适用于中国以外的广大世界。在他看来，孔经中同时存在“小统”与“大统”：“小统”是适用于中国的万世法；“大统”则是普适于世界的万世法。并且，“小统”与“大统”在本质上是同构的，由“小统”可推知“大统”。在传统公羊学的基础上，廖平广泛地吸收了西学新知，并积极改造传统经学，将“大小统”理论细化为两个维度：一为历史哲学（时间维度），主要受到公羊三世说以及达尔文进化论的影响，目的在于为其世界学说提供发展的观念；二为全球视野（空间维度），主要受到西方地理学以及《周礼》、邹衍“大九

^① 杨向奎：《大一统与儒家思想》，北京：中国友谊出版公司，1989年版，第188页。

^② 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年版，第10页。

州”等学说的影响，目的在于证明周孔之道兼言中外、包举宇内，为建构新型中外关系奠定理论基础。

3.2.1 “张三世”与历史哲学

廖平于经学前二变期间专治公羊学，并以之为贯穿始终的主要治学方法。公羊学自何休始以“三科九旨”为纲领，而“三科”之中就有公羊学特有的历史观——“张三世”。廖平“大小统”说的历史哲学即是受到公羊三世说的影响。三世，即所见世、所闻世、所传闻世。《公羊传》中的三世之说，首见于《隐公元年》传文：“何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”^①除此之外，《公羊传》又在桓公二年和哀公十年凡三次提及，可见其重要性。西汉董仲舒在此基础上，首次将“三世”与鲁国十二公二百四十余年的史事相配，以哀、定、昭六十一年为“所见世”，襄、成、文、宣八十五年为所闻世，僖、闵、庄、桓、隐九十六年为“所传闻世”。到了东汉，何休又在董仲舒的基础上进行了细化，并发挥了《公羊传》中的“异辞”之说：

所见者，谓昭、定、哀，己与父时事也；所闻者，谓文、宣，成、襄，王父时事也；所传闻者，谓隐、桓、庄、闵、僖，高祖曾祖时事也。异辞者，见恩有厚薄，义有浅深，时恩衰义缺，将以理人伦，序人类，因制治乱之法……故《春秋》据哀录隐，上治祖祢。所以二百四十二年，取法十二公，天数备足，著治法式，又因周道始坏绝于惠、隐之际。^②

何休首先在董仲舒的基础上，将“三世”又与孔子直至其高祖四代所处之世分别匹配，孔子处“所见世”，其父、祖辈处“所闻世”，上溯至其高祖则处“所传闻世”。这样一来，“三世”便成了孔子根据他自身所见、所闻与所传闻之事写就的史事。更重要的是，何休解释了为什么孔子对“三世”使用了不同的书写体例（即“三世异辞”），不仅仅是因为孔子据时之远近、情之亲疏及恩之厚薄而斟酌辞气，更是因为孔子假托历史上的三世又构建了

^① 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年版，第25页。

^② 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年版，第25-26页。

理想的三世蓝图——衰乱世、升平世和太平世，并分别为之规定了不同的“治乱之法”^①。在何休看来，历史上的三世，从“所传闻世”、“所闻世”到“所见世”是一世比一世昏乱；而理想的三世，从“衰乱世”、“升平世”到“太平世”却一世比一世平治，正如刘逢禄所说：“世愈乱，而《春秋》之文益治”^②。理想的三世虽然以历史上的三世为依托，但它们超越了“史”所规定的年代限制，被提炼为一种颇具进化色彩的普遍的历史规律，即“经”。因此，“经”与“史”的差别也可以被概括为“空言”与“行事”的差别。可以说，何休这种“经”、“史”二元的方法奠定了公羊学“张三世”的理论基础，对后世的公羊学家产生了巨大的影响，尤其是清代公羊学家，从早期常州学派的庄存与、孔广森和刘逢禄，到晚清的龚自珍、康有为等，都极其注重“三世说”的理解与发挥。

廖平作为晚清公羊学家，对“张三世”这一具有代表性的公羊学思想自然是颇有体悟的。廖平于何氏之“三世”说有批驳亦有发明。批驳之处在于，廖平认为何氏曲解了“三世异辞”的意思。廖平认为，“三世异辞”的原因不是基于孔子之“高、曾、祖、父恩义深浅”，而是“以详略政治为主，因乎时变、象乎人事”^③。廖平指出，鲁国经历了十二公二百四十余年，但孔氏只传了四代，这是不合常理的，是何休对《传》文的误解^④。因此，三世之说本不必拘泥于孔子之四代，更不必局限于“所见”、“所闻”、“所传闻”之旧说，只要得其“精义”，便可据义而另起例：“三世之精义，不外

^① 何休对“治乱之法”的具体解释为：“于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗糲，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小：内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年‘秋，晋侯会狄于攒函’，襄二十三年‘邾娄剽我来奔’是也。至所见之世，著治大平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌是也。”参见李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年版，第26页。

^② 刘逢禄撰：《春秋公羊经何氏释例 春秋公羊释例后录》，上海：上海古籍出版社，2013年版，第8-9页。

^③ 廖平：《何氏公羊解诂三十论·三世论》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第2150页。

^④ 廖平认为何休之说源自于对《春秋·哀公十四年》传文“祖之所逮闻”的误解。廖平说：“祖谓隐桓在逮闻之世，再远则难征，不谓孔子之祖能逮闻隐、桓也，祖逮闻此世，于何取义？岂谓祖闻而转向孔子述之耶？孔子少孤，不闻父教，何论祖训？此可见其迂曲也。……不惟迂谬无理，且隐、桓之世，远在两百年以前，何所与于孔子之高曾？……其误皆由误解‘祖所逮闻’之‘祖’为孔子之祖，遂衍为此说，最为刺谬。”（参见廖平：《何氏公羊解诂三十论·三世论》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第2150-2151页。）

‘远近’二字，苟得其要，无俟烦言。今尽削《解诂》之言‘三世’者，别自起例以说之。”^①

由此，自谓“得精义”的廖平，把春秋时鲁国从隐公到昭公时的历史按“远近”的逻辑划分成了三个阶段，即“述古”（由隐公至文公之世）、“居中”（宣公之世）及“知来”（由成公至哀公之世），并认为孔子所言春秋十一公（笔者按：闵公因在位时间短未被廖平计入）之史事，其实已经暗含了从三代到未来的全部人类历史。于三世之中，廖平又吸收了宋儒邵雍的“皇帝王伯”之说，分三为九，与各个朝代一一对应，将《春秋》解读为兼具“大统”、“小统”的历史演进规律。此处按《公羊春秋验推补正》中的说法，制表如下：

三世	史法		经法		大小统
	《春秋》	在位时间	时运	象征历史	
一世述古	隐、桓	29 年	皇太平世	三皇	大统 ↓
	庄	32 年	帝世	五帝	
	僖	33 年	王世	三王	
	文	18 年	伯世	五霸	
一世居中	宣				小统
一世知来	成	18 年	伯世	秦汉	↓ 大统
	襄	33 年	王世	唐宋	
	昭	32 年	帝世	明清	
	定、哀	29 年	皇太平世	千百年后	

由上表可知，廖平对传统“三世”说的发明主要体现在以下方面：

首先，就“史法”而言，廖平以“古”、“今”、“来”替代“所见”、“所闻”、“所传闻”，在沿用“三世”说历史演进观的基础上另起体例。廖平以宣公为坐标，将《春秋》二百四十年一分为三：宣公居中；宣公以前隐、桓、庄、僖、文为“述古”，分别象征春秋之前的三皇、五帝、三王、五霸时期；宣公以后成、襄、昭、定、哀为“知来”，分别象征秦汉、唐宋、

^① 廖平：《何氏公羊解诂三十论·三世论》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第2150页。

明清以至未来时代。这种分配方法显然比孔子之“所见”、“所闻”、“所传闻”有更多的解释空间，正如有学者指出的：“作为目的论的进化史观，新说与旧说并无不同；而作为阶段论的进化史观，新说则开拓出比旧说更为广阔的诠释空间。”^①

第二，就“经法”而言，廖平引入邵雍之“皇帝王伯”来代替“衰乱”、“升平”、“太平”之说，以明世之治乱。“皇帝王伯”之说见于邵雍之《皇极经世》，可以看作是一种政治形态的推移史和过渡史^②。邵雍认为，人类社会的发展历史是由三皇、五帝，至于三王、五伯：“皇之皇以道行道之事也。皇之帝以道行德之事也。皇之王以道行功之事也。皇之伯以道行力之事也”^③。“皇帝王伯”的每一个阶段各有自己的特点，皇世“以道行道”，帝世“以道行德”，王世“以道行功”，伯世“以道行力”，正如自然界生、长、收、藏的运行规律一般。廖平基本承袭了邵雍之说，但他将皇、帝、王、伯从三皇、五帝、三王、五伯的具体时期抽离出来，将四者的演进抽象为由治到乱的社会形态，并用来指称符合对应形态的任何一段历史时期，即所谓“伯、王、帝、皇，皆由时局而定”^④，如“伯世”既可以指五霸之时，也可以指与之社会形态类似的秦汉之时。这种分类事实上与“衰乱”、“升平”与“太平”的分法异曲同工，但要更为细致，也更方便廖平将历史史事与其所象征的年代进行归类 and 对应。

第三，就“经”、“史”关系来说，廖平承袭了“行事”与“空言”相背反的逻辑，但他将“行事”与“空言”统统纳入了整个人类社会发展的大历史中，以此验证孔经对未来世界的准确预见。廖平利用鲁国各公具体的享国时间的异同（当然，这些时间有一部分经过了廖平的有意调整，并不与《春秋》原文完全符合），让春秋以前和以后的历史恰好形成了一种镜像的关系。春秋以前的历史是“行事”，春秋以后的历史则按“空言”发展。从发展的

^① 李长春：《清儒的“三世”说与廖平的“制度”论》，《中山大学学报（社会科学版）》，2016年，第05期，第97页。

^② 章伟文：《邵雍的进化史观思想探析》，《中国哲学史》，2007年，第03期，第95页。

^③ 邵雍：《观物外篇（上）》，《中华道藏·第17册·皇极经世·卷第十二之上》，北京：华夏出版社，2004年版，第644-645页。

^④ 廖平：《素王制作宗旨四十问题》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第742页。

形态来看，按“空言”发展的历史呈现出一种与“行事”相反的发展形态：春秋以前的历史的演进是皇→帝→王→伯的发展顺序，是由治而乱的倒退；春秋以后历史的演进则是相反的过程：伯→王→帝→皇，是由乱而治的进步。这样一来，春秋以前的历史演进仍然合乎孔子所载之“行事”，但孔子托“行事”所发之“空言”也并非“俟后而行”的“空谈”，而是精准地印证在春秋以后的历史发展过程中。这种对“经”、“史”关系的论证，其目的很明显在于证明孔子对未来世界的预见和规划。

最后，廖平进一步将“大小统”的概念与“皇帝王伯”相结合，以皇、帝为大统，王、伯为小统，那么历史演进的全过程即是大统→小统→大统这样一个先衰后盛的模式。大统之世的最高境界是“皇太平世”，它所对应的历史阶段，一在上古三皇时期，一在千百年后的未来。这一镜像式的历史观表明，廖平相信未来大统之世的形态一定不会超越孔子对理想社会的已有描述，人类社会的进步之路早已被孔子规划完整。更值得注意的是，廖平认为自己所处的时代正是最为接近“皇太平世”的“帝世”，也就是说，自己所处的时代也是完成由小统到大统转变的关键时期。这也就不难理解，为何廖平要用“大小统”来替代传统的“三世”说来描述历史的演进。

综上，廖平承袭了公羊三世说所体现的历史哲学，结合邵雍“皇帝王伯”的历史阶段论，赋予了“大小统”以历史的、时间的维度，也为他的新经学提供了发展的观念。廖平之所以要为“大小统”加入历史哲学，是要论证孔子和孔子对未来的预见和规划，证明人类社会历史的发展皆在孔子的规划之中，因此，中国乃至世界未来的发展都已经存在于孔子之中，无须外求。可以说，廖平虽然在公羊学的传统义理上加入了很多新的内容和思路，但从本质上来讲，他的历史哲学依然没有超出传统公羊学的思维定式。

3.2.2 “大九州”与全球视野

除了历史哲学的维度，廖平“大小统”之说最富创新性的是它的全球视野。廖平说：“大小之分，犹在疆域。”^①在廖平对人类社会历史发展的构想中，关于千百年后“未来”的设想并不是局限于中国的，而是着眼于整个

^① 廖平：《四益馆经学四变记·三变记》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第888页。

地球和世界。相应地，春秋之后由“小统”到“大统”、由“伯”到“皇”的历史发展既指向时代的变迁、文明的进步，同时也指向疆域的不断扩大。但这里的“疆域”已经不再是传统意义上以中国为中心的“天下”了，廖平像当时的大部分士人一样，在事实层面接受了天下万国林立、中国仅为东方一域的观念。但前文曾提到，传统天下观不仅是一个地理学概念，更是一个文化与道德概念，它指向的是那些处于儒家伦理道德教化之下的疆域。廖平虽然接受了地理学意义上的天下观变革，但在文化道德层面上，他依然坚信世界应当是以恪守儒经的中国为道德的巅峰和文化的中心，而廖平所谓的疆域大小，其真正的指向也在于儒家伦理道德教化的传播范围。

廖平之所以赋予“大小统”以全球视野，自然是与当时方兴未艾的西方地理学传播有关。受张之洞等洋务派士人的影响，廖平对西学的态度始终是比较积极的；但作为一个笃信经学的士人，廖平又无法接受这些当时的“先进知识”居然出自孔经之外。因此，廖平首先想到的自然是在孔经中寻求与西学相类的说法并加以比附，来证明这些所谓“先进知识”是孔经中早已存在的、并非源自西方。但公羊家所熟知的经典中，凡涉及地学者多“囿于禹域”，至于“地球”、“五大洲”等新概念更是无处可寻。鉴于此，廖平抛开了今文经学与古文经学的划分，在经学三变后走出了今古学的框架，使“群经传记统归一律”，对传统经学进行重构，而重构的关键就在于将《周礼》重新纳入孔经。

《周礼》之真伪向来是今古文学家争论的焦点，今文家黜其为刘歆伪作，而古文家则奉其为孔经圭臬。《周礼》之所以被今文学家认为是伪书，一个重要原因是它与同样记载古代制度的《礼记·王制》有多处互相抵牾之处。且若证诸历史，《王制》所载多与真实历史制度相合，而《周礼》则多有不合，如《王制》记载周时中国的疆域面积为三千平方里，到了《周礼·职方氏》则变成了九千平方里，且《职方氏》的每里之数都约等于《王制》里数的十倍。如此辽阔的疆域规模，不但从未在中国历史上实现过，甚至已经约等于数千年来我们民族开疆拓土的总面积。关于《周礼》与《王制》的制度差异，以《周礼》为正经的郑玄曾经试图调和二说，以《王制》为殷制，《职

方》为周制^①。但殷周两代时代交替相承，即使疆域大小有所不同，又怎么会有如此大的差异呢。有关《周礼》与《王制》的疆域大小之争一直延续到晚清，但各派观点依然莫衷一是。

在经学一、二变时，廖平曾站在今文家的立场，以《王制》驳《周礼》，认为后者所记载的制度多与前者不合。为了解释这个经学史上的经典问题，廖平先是以二者分别为孔子早期和晚期学说为理由来解释，后来又经考证得出《周礼》所载制度内容没有历史凭据，当为刘歆窜改《逸礼》而成。但是，在廖平大量接触西方地理学知识之后，他发现《周礼》所记载的九服九畿制恰好能够与当今世界的大疆域若合符节，这刚好化解了他长久以来的忧虑——即严复所谓的“周孔言不及世界”。廖平曾在其《四益馆经学四变记·三变记》中提到：

初据《王制》以说《周礼》，中国一隅，不能用两等制度，故凡与《王制》不同者，视为仇敌，非种必除，故必删除其文，以折衷于一是。自三皇五帝之说明，则《周礼》另为一派，又事事必求与《王制》相反，而后乃能自成一家。故以前所删所改之条，今皆变为精金美玉，所谓化腐朽为神奇。^②

廖平认为，站在“皇帝”这一“大统”的全新角度来看《周礼》中的制度，不难理解为何它与《王制》常有相互抵牾之处，因为《王制》所构建的只是中国这一小疆域的制度，而《周礼》则是包举宇内的世界制度。这样一来，《周礼》就从一部窜改伪书变成了孔子所创立的未来世界之法，其中那些被廖平认为不实而删改的条目，都变成了“精金美玉”，以至于让他有“化腐朽为神奇”的感叹。廖平认为，既然《周礼》是孔子对未来世界的构想，那么它不符合《王制》所载之周制也就合情合理了，因为这些制度本来就没有在周代真正实施过。前儒不解孔子微言大义，又没能赶上中外交通的时代，这才无法理解为何《周礼》疆域远超实际。而当代的中外局势刚好验证了《周礼》所载正是“大统”之疆域：“今世界开通，地球三万里之说大明，凡经

^① 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义·上》，上海：上海古籍出版社，2008年版，第215-216页。

^② 廖平：《四益馆经学四变记·三变记》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第889-890页。

传宏廓之疆宇，昔日为无用之空文者，皆为当今之实验……皆出孔门旧义，绝非自创新奇。”^①可以说，廖平将《周礼》纳入孔经只是搭起了一座桥梁，其目的在于让西学中那些“地球”、“世界”等概念在孔经中找到自己的位置，使之成为“孔门旧义”。

既然《周礼》为“大统”之世界疆域，那么真实反映中国历史疆域的《王制》自然是“小统”之中国疆域。依照这样的逻辑，廖平又试图将其余儒家经典全部纳入“大小统”的框架中：“《王制》为《春秋》之传，为内史所掌之王伯学。《周礼》为《尚书》之传，为外史所掌之皇帝学。《六经》中分三小三大，王伯治中国，《周礼》治全球，乃以经学治世界之书，非中国一隅之言”^②。不但如此，廖平将经典中有“大”、“小”之论者，皆看作是对“大统”、“小统”之疆域的指代。这样一来，廖平进一步扩大了经典体系的范围，跳出了他一贯关注的今古文之争，只是为了让孔经在西学的冲击下保有更强的解释力。此时的廖平显然已经意识到，学术层面上的今古矛盾必须让位于现实层面上的中西矛盾了。关于经典体系范围的扩大问题，我们会在后文详细论述。

《周礼》虽然能够解决“大统”疆域的问题，但作为一部论著制度的典籍，其对地理疆域的专门论述还是稍显简略。除却《周礼》，儒家经典中对疆域描述最为详尽的当属《尚书·禹贡》。《禹贡》有“九州”之说，即将彼时中国的疆域划分为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州。在传统天下观思维的影响下，《禹贡》所描绘的“九州”不仅指称中国，也可以指代整个世界。但在廖平那个时代，这种观念显然已经过时了。为了能够更有力地论证孔经中存在“大统”疆域，廖平在传统孔经之外也找到了与世界学说互相印证的材料——邹衍的大九州说。更有趣的是，廖平最终也将邹衍之学纳入了孔经。

邹衍的“大九州”描绘了一幅与《禹贡》九州截然不同的世界图景。司马迁曾在《史记》中对邹衍的大九州说做过简略的描述：在邹衍看来，《禹

^① 廖平，《书经周礼皇帝疆域图表·第五》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第328页。

^② 廖平：《四益馆经学四变记·三变记》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1081-1082页。

贡》所谓的“九州”中国只是一个“小九州”，是“赤县神州”；中国之外还有与中国类似的八个州，合起来是一个“大九州”；“大九州”外有“裨海环之”，裨海外还有八个“大九州”，“有大瀛海环其外”，这才是整个世界；而中国这一“赤县神州”只占整个世界的八十一分之一^①。邹衍之说在当时及后世都没能产生太大的影响，司马迁评其说为“闳大不经”，后世儒生更是以其为诡异迂远之说^②。现在看来，邹衍之说虽然看似玄远，却并非完全的无稽之谈。邹衍所处的齐国富饶临海，其对海陆关系的描绘和想象显然要比地处内陆的一众思想家要更接近事实。但这种想象并不符合以中国为中心的“天下观”，更加无法动摇依据传统天下观建立起来的王朝制度，因此，邹衍的“大九州”说很快就被淹没在历史洪流中了。

在西方地理学进入中国后，邹衍之学又被重新拾起。传统士人在孔经中找不到西学的概念，也很难在没有参照系的情况下理解新的世界图像，只好“求诸野”，引相对熟悉的邹学来格西学之义，如清末外交家、翻译家张德彝在其《随使英俄记》中就曾指出：“是邹子以天地包含之广，不只中华一州，惟未详其名耳。如欧罗巴、阿美里加各洲，若华人自古有航海觅得其地者，当各予一名，则无须按洋字还音而呼之矣。”^③廖平对邹衍的关注显然也是受到了时代思潮的影响，但他还不满足于承认“大九州”之说与西学只是“相类”，他要证明邹衍之说就是古人对世界的已有理解，是“信而有征”的。廖平指出，“综览古今，考索中外，始悟其所言，乃七十子之微言，即《周礼》之‘九畿’”^④，也就是说，邹衍“大九州”之说其实与《周礼》

^① 《史记·孟子荀卿列传》曰：“（邹衍）先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。……以为儒者所谓‘中国’者，于天下，乃八十一分居其一分耳。‘中国’名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序九州是也；不得为‘州’数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也，于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。”参见司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记（卷七十四）》，北京：中华书局，1982年版，第2344页。

^② 桓宽曰：“邹衍非圣人，作怪误（迂），奖惑六国之君，以纳其说。……近者不达，焉能知瀛海？故无补于用者，君子不为；无益于治者，君子不由。”（参见桓宽撰，王利器校注：《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992年版，第551-552页。）又王充论邹衍的大九州说：“此言诡异，闻者惊验，然亦不能实然否，相随观读讽述以谈。故虚实之事，并传世间，真伪不别也。世人惑焉，是以难论。”（参见王充撰，张宗祥校注，郑绍昌标点：《论衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年版，第218页。）

^③ 张德彝著：《随使英俄记》，长沙：岳麓书社，1986年版，第284页。

^④ 廖平：《地球新义·书出使四国日记论大九州后》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第142页。

之“大统”疆域一样，早已存在于孔经之中，是孔门后学传承下来的微言大义。这种牵强附会的说法在今天看来似乎不可思议，但从廖平本身的治学路径来看，这种“拉关系”也是源自他对齐学一派治学方法的推崇。

廖平将先秦学术以地域划分为齐、鲁两派，齐学以《公羊》、《齐诗》为纲，鲁学以《穀梁》、《鲁诗》为纲。两学各自的特点，则是“郑君所云‘《穀梁》善经，《公羊》善讖’。”^①廖平早年曾因齐学掺杂讖纬、怪异不经而贬低《公羊》、专治《穀梁》。但经学三变后，廖平放弃了专注《穀梁》的治经重点，转而推崇《公羊》。廖平说：“经学传于齐、鲁，鲁学谨严，《穀梁》、《鲁诗》笃信谨守，多就中国立说。齐学恢弘，《公羊》与《齐诗》多主纬候，详‘皇帝’大一统治法”^②。鲁学虽然解经谨严，但它是“多就中国立说”，对中国之外的“大统”疆域并不适用；而齐学的优点则在于恢弘不拘泥，且其中图讖与纬侯之说正好适合发挥孔子关于“大一统治法”的微言。因此，廖平依据“大小统”理论，认为鲁学适用于中国之“小统”疆域，齐学则适用于世界之“大统”疆域。

虽然齐学在解释“大统”疆域方面存在优势，但它作为先秦儒家的学派之一，又如何与邹衍发生联系呢？廖平利用邹衍齐人的身份，以孔学曾传于齐地为据，将邹衍的“大九州”说看作是受《周礼》“九畿”说影响产生的观点：

盖六艺之学，传于齐、鲁，行游学齐国，与公羊高、子沉子、子女子相先后……《公羊》大一统，盖祖“九畿”立说，齐学《诗》《易》二家，古有此说，皆出于经。《周礼》以之说“九畿”，邹子以之谈瀛海，名异实同。^③

既然邹衍“大九州”说与《周礼》“九畿”说“名异实同”，那么将邹学划归孔门齐学，自然是顺理成章的。廖平这种看似牵强附会的“拉关系”，

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证·公羊验推补证凡例》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第730页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证·公羊验推补证凡例》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第730页。

^③ 廖平：《地球新义·书出使四国日记论大九州后》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第142-143页。

实际上是在维护经学价值体系的前提下，努力地拓宽经典的解释空间。更重要的是，廖平在邹衍之学中发现了一个联结大小统之说的重要方法论，即“验小推大”：“邹衍游学于齐，传海外九州之学，与《公羊》家法同源。由中国以推海外，人所不睹，由当时上推天地之始，所谓‘验小推大’，即由王、伯以推皇、帝……以‘验推’名书，齐学家法，本来如此”^①。邹学“验小推大”的学术方法极大地启发了廖平，他认为，既然孔经兼论大统小统疆域，那么适用于小统疆域的制度必然也能够推诸四海，“推方三千里之制于三万里”^②。在廖平看来，以“验推”为基本方法的齐学与公羊家以微言见大义的治学路径是完全一致的。由此，廖平真正寻找到了邹学与孔经之间的内在联系，为其大小统疆域理论提供了极为丰富的知识和方法。

3.2.3 “大小统”与经典范围的拓展

如前所述，廖平主要是利用大小统疆域这一理论框架来拓宽经典体系的范围。除了上文着重阐述的《周礼》和邹学之外，廖平将典籍中凡是有论及“大”、“小”者统统划进了大小统的理论框架之中。在儒典范围内，廖平将《诗》《书》《礼》《春秋》三传等都按照大小统之说做出了区分；在儒典之外，廖平甚至老庄韩墨等先秦诸子之学也皆看作是六艺之学、孔经辅翼，可谓将“孔经”的经典范围扩展到了“前无古人”的规模。

廖平之“大小统”疆域说的产生，除了受《周礼》的影响外，也受到了《诗经》《尚书》中“小”、“大”之说的启发。廖平曾在《四益馆经学四变记·三变记》中自述三变之契机云：

戊戌在资中，因《诗》之“小球”“大球”与“小共”“大共”对文。“共”作“贡”，九州之贡。《顾命》之“天球”“河图”，纬说以“河图”为九州地图。据《诗》《书》“小”“大”连文者，“小”字皆在“大”字之上。定“天球”为天图，“小球”“大球”为地图。先“小”后“大”，即

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证·公羊验推补证凡例》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第731页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证·公羊验推补证凡例》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第732页。

由内推外。^①

“小球”、“大球”之语出自《诗·商颂·长发》中的“受小球大球”一句。《毛传》以“球”为玉缀之义，将“小球大球”解释为“小玉大玉”；而孔疏则在《毛传》的基础上将“小球大球”解释为上天赋予商王成汤的玉器，“是天子之器，非为天子，不得执用。汤既为天所命，则得用之，是受之于天。”^②但在廖平看来，前代注家对“小球大球”的解释皆有望文生义之嫌。廖平认为：

考全《诗》之例，凡言小、大者，皆以小为中国，大为海邦。……盖言小球者，中国《禹贡》之小九州也。言大球者，合大九州言之，全地球也。^③

廖平认为，“小球”即是中国《禹贡》之小九州，是小统疆域；而“大球”则是“大九州”、“全地球”，是大统疆域。按此类推，《诗经》中凡有“小”、“大”之词，如“小雅”与“大雅”、“小东”与“大东”、“小明”与“大明”等，都是指向小统中国与统地球。廖平也注意到《诗经》中凡言“小大”皆以“小”为先而以“大”为后，这与邹学之“验小推大”理论恰可互相发明，皆为由中国向外推扩至世界之义。除《诗经》之外，《尚书》的“小共”、“大共”之说也被廖平解释为同样的含义。廖平此举的目的，除了为自己的大小统疆域理论寻求更广泛的文献依据之外，更多地还是为了证明孔经包举地球宇宙之论，如其所云：“地球之名，虽出自晚近，而实古义早已垂明文于《商颂》。”^④

与《诗》《书》中“大”、“小”之义的诠释方法不同，廖平所论《礼记》中的“大”、“小”之义并非体现在具体名目之上，而在《大戴记》与《小戴记》二传的内容差异之中。在廖平看来，《礼记》之所以被区分为《大

^① 廖平：《四益馆经学四变记·三变记》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第888页。

^② 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·毛诗正义·下》，北京：北京大学出版社，1999年版，第1457页。

^③ 廖平：《地球新义·释球》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第98页。

^④ 廖平：《地球新义·释球》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第98页。

戴》与《小戴》，根本原因在于前者所论为大统之说，而后者为小统之说。廖平在《周礼两戴大小统考》之序中提到：

考《周礼》大统海外诸说，文不见于《小戴》，而《大戴》则俱有之，如《盛德》篇之六官，《朝士》篇之典礼是也。考大、小两《戴》，旧说皆以为叔侄，今细案按其书，凡言王道者入《小戴》，言帝道入《大戴》。……《小戴》惟《郊特牲》言大同帝道，然仍以王道礼制为主。是《两戴记》之分，一如《周礼》大、小，以大、小二字为题目。^①

在廖平看来，前儒以二戴之叔侄关系序齿，是未能领会《礼记》分“大小”之本义。廖平认为，《大戴》之曰“大”，是因为其言帝道，为大统之书；而《小戴》之曰“小”，是因为其言王道，为小统之书。但书名毕竟不足以成为大小统之说的确证，廖平另以《周礼》这一最为重要的“大统”之传为标的，指出凡《周礼》所载之“大统”制度皆不见于《小戴》而见于《大戴》，如《周礼》六官制度即见于《大戴》之《盛德》篇等。这样一来，二戴之大小统之分可明矣。由此可见，廖平对以上儒家经传的处理方式虽然细微差别，但其目的都是要明小大之统，并以此为基本准则来统合诸经传。在“大小统”的准则下，以往廖平治经所秉持的今古之辨已被逐渐淡化，儒学在他眼中已然是一个理论圆满自洽的整体，是孔子为未来地球之大一统规划的宏伟蓝图。

如果说对《周礼》的接纳使廖平治经由“古今之辨”转向“小大之别”，那么对邹衍之学的重审则为廖平打开了融合孔经与先秦诸子学的新思路。据年谱记载，廖平曾于戊戌年间“专治诸子”，著成诸如《老子新义》《管子汇编今证》《公孙龙子求原记》等十余部诸子类研究专著^②。廖平论诸子学，是要将老庄韩墨等统统划入孔经辅翼之说，要以“孔”之一“子”一“家”会通先秦之诸子百家。《诸子凡例》二卷提要叙廖平诸子学研究要义云：

平顷撰群经解说……大抵所列皆先秦诸子，入汉以后所收不过四五家。其大旨以子学皆出于四科；道家出于德行，儒家出于文学，纵横生

^① 廖平：《周礼两戴大小统考·序》，收入高承瀛等修，吴嘉谟、龚煦春纂辑：《光绪井研志》，光绪二十六年刻本，第715-716页。

^② 王承军撰：《廖季平先生年谱长编》，北京：中华书局，2017年版，第215页。

于言语，名、墨、法、农皆沿于政事，为司马、司空之流派。其推本于孔子以前之黄帝、老、管、鬻者，皆出依托。子为六艺支流，源皆本于六经。孔子以前，无此宗派。又以诸子皆出于为其学者之所辑录，非诸子所手订，其中又多为经传记……《管》《荀》《墨》《韩》凡无诸子明文者，皆为古籍经说，非其自撰。又诸子以道、儒为大、小二统之正宗，其余名、墨、法、术多过激，如硝黄姜桂，皆为救病之药……药非毒不能去病，诸子非偏激无以成家，言各有当，取其适用而已。^①

提要所述较为精炼地概括了廖平对诸子学的改造：其一，廖平以先秦子学皆出于孔门四科，道为德行科，儒为文学科，纵横为言语科，名、墨、法、农皆出自政事科。如廖平在《尸子经义辑证》二卷中自序云：“庄、列以德行为宗，政事、言语散无统纪，惟文学科独抱遗经，号为嫡派，而道德之流遂别宗黄老”^②，这即是以庄、列、尸等诸子所属之道家学派作为“德行科”，而“文学科”自然是“嫡派”的儒家诸子。

其二，廖平认为，子学之源皆本于孔门六经，且其中多有六经传记与古籍经说，可与六经相发明。如《公孙龙子求原记》一卷提要云：“名家原于六艺，即所谓坚白磷涅、白马长马也”，是以六艺为名家之源^③。又《管子汇编今证》十卷李光珠序云：“六艺遗文坠典，附入子书，遂使离之两伤，在经传为缺典，在子家为赘文”，是以《管子》中非明文自著者皆看作“六艺遗文”，当与六经共参看^④。

其三，廖平将诸子之学分为大、小二统，以道、儒分别为之正宗，其余学派则因其特性而各有其用。如《老子新义》二卷附《化胡释证》一卷提要云：“《老子》主皇帝之学，所谓‘道失而后德，德失而后仁，仁失而后义，义失而后礼’，即皇、帝、王、伯之说也”，其中“皇帝之学”即指大统学

^① 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1263-1264页。

^② 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1246-1247页。

^③ 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1251页。

^④ 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1250页。

说^①。又《司马法经传新证》二卷提要云：“《司马法》乃《周礼·夏官·司马》之传记……其中所言典制，亦博士旧法，与《考工记》同。……平因为注，并博采泰西新法，以相印证，中国天文、地学、古籍皆与西法密合”，实是以《司马法》与西制结合，欲求其同也^②。

由此可见，在廖平的构想中，孔子已不是儒家学派中的一“子”，而是六经的作者，其学早已凌驾于“子学”之上，成为诸子之说的共同源流。这样的理论设计一方面能够极力拓展“孔经”的经典数量，另一方面也反映了廖平以孔经为中国传统学术之价值核心的一贯理念。当代学者陈文豪根曾据日本学者小岛祐马《廖平の学》的归纳，绘图说明廖平小统大统诸经以及诸子的关系，较为详尽地展现了廖平在经学三变时期重构的“孔经体系”^③。今略做改动，录表如下：

经学	大小统		经	传	子				学科
	小统	伯（义）	《王制》	《春秋》	儒	墨	名	法	小学 文学科
	大统	王（仁）	《书》	《周礼》	道		阴阳		大学 德行科
		帝（德）	《诗》						
		皇（道）	《易》						

由表可知，廖平的经学体系仍然以传统六经为核心，但择其四者而分为小统大统：小统之说以《王制》为经，《春秋》为其传；大统之说则主要以《尚书》为经，《周礼》为其传，并包《诗》《易》。《春秋》《书》《诗》《易》四经分别对应“伯王帝皇”四个发展阶段。诸子之学则为孔经辅翼，其中也分大统小统：儒墨名法为小学，四科中以文学为宗，是小统之学；道家与阴阳家则为大学，四科中以德行为宗，是大统之学。可见，廖平虽然将

^① 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1243页。

^② 廖平：《光绪井研志·艺文四》，《廖平全集·16》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1254页。

^③ 陈文豪：《廖平经学思想研究》，台北：文津出版社，1995年版，第187页。

先秦诸子之学尽归六艺，但儒家经典仍为不可动摇之总纲；而廖平所有依据孔经的制度建设，也是以传统儒家经典为首要依据、辅之以诸子之说的，这一点我们到后文便可清楚知晓。

综上，廖平将先秦诸子之学尽归六艺的做法，在今天看来未免失于穿凿比附。但考其背景，当时中国学界的焦点早已从传统学术内部的今古之辨、正统之争转向了中外矛盾。在西学的冲击下，维护中国传统学术的地位、凸显传统价值的优势地位才是最首要的治学目的。经典体系的拓展为廖平提供了丰富的知识和内容，而“大小统”学说既包含纵向时间维度，也包含横向空间维度，为廖平构建符合经典价值的世界图景提供了基本方法论。虽然廖平在经学三变之后对经典体系和世界图景又做出了一定调整，但“大小统”的理论却基本延续了下来，成为了一种极具解释力的思维框架。

清季经学家评价廖平，往往以其“经学三变”之后的学说为“怪诞不经”之语，这种常见的观点自然指向廖平将西学与经学强行比附的做法。但这些来自传统经学家的批评恰恰证明，廖平并非一个唯唯乎经、诺诺于典的“腐儒”，而可以称得上是一位时刻关注并自愿投身于文化救亡运动之中的先驱。廖平从国政时局和社会思潮的巨大震荡中敏锐地意识到，西方文明对中国传统文化前所未有的冲击，正在让中国士人的文化自信不断丧失。与西学相比，传统经学不但无法为现实问题提供解决方案，更不能包容和解释世界性的知识。因此，越来越多的士人在中西之学的比较当中，得出了西学比中学更为先进的结论。文化的危机已然超越于经学一隅的古今论战，成为当时士人最应当关注和回应的焦点。而廖平的“经学三变”，正是针对这一焦点所作出的回应。廖平之所以以积极的态度学习西学、并以西学来促进经学的改造，其主要目的仍然是为了拓展经学的范围、增强经学在应对新兴思想和观念时的解释力，以此来维护和稳固经学的权威地位。

廖平在“经学三变”时创建的“大小统”之说，正是他对拓展经学解释空间的一次尝试。这种尝试兼具方法与内容两个层面的重构与拓展。从方法上来看，廖平承继了公羊学“大一统”之说，兼采公羊“三世说”、《周礼》、邹衍“大九州”等学说以及西学新知，将“大小统”理论细化为两个维度：一为历史哲学（时间维度），二为全球视野（空间维度）。廖平通过这一纵

一横的时空双维度，在孔经中划分出“小统”与“大统”：“小统”是适用于中国的万世法，“大统”则是普适全球世界。最重要的是，“小统”与“大统”在本质上是同构的，由“小统”可推知“大统”。这样一来，廖平在面对孔经的任何一种文献时，都能运用“由小推大”的方法论，从历史性的记载中推出未来的事态，从地方性的经验中推出普世的法则。正是因为有这样的优点，“大小统”作为一种方法，几乎贯穿了廖平“三变之后”的学术发展。

而内容的拓展与方法的重构是同轨并行的。廖平之所以能够打破经学的今古之争、甚至击碎儒学与其他传统学说之间的思想藩篱，正是因为他要证明“孔经”中有“小统”之中国与“大统”之世界。从对《周礼》改观，到纳邹子齐学入孔门，再到兼采经纬、融会古今、包纳诸子，可以说，“大小统”学说正是廖平不断拓展经典体系内容和范围的契机；而经典内容的拓展也反过来印证着“大小统”学说的主张。廖平将古文经、纬书、先秦诸子甚至西方新知统统划入经学的范畴，并以“我注六经”的姿态任意曲解经文，这种思路很难不让人质疑他所谓的“孔经”是否已变质成了新“杂家”。但廖平的精谨之处在于，他每容纳一种新知入孔经，必然会用考镜源流的方式来“论证”这种新知与孔经、孔子或孔门的关系，让它在“孔经”的庞杂系统中寻找到安身立命处。因此，从廖平的角度来说，与其说这些新知“孔经”的范围有所扩大，不如说是他通过考证“发现”了“孔经”中的“孔子遗言”。换句话说，在廖平看来，这些新知本身就存在于“孔经”之中，只是被淹没在了后世学者的忽略与曲解中。

通过“大小统”理论，廖平结束了“地球，周孔未尝梦见”这句话带给他的困扰，成功地赋予了传统经学以世界视野，以此证明经学并未过时，它不但能够为当下的世界提供现实的指导，而且能够预言未来世界的发展方向。然而论证经学“并未过时”并不是廖平的最终目的。廖平想要证明的，不是经学相较西学——或者中国文化相较西方文化的平等地位，而是要将经学重新贡在“万世法”的神坛上，成为包举宇内、普适世界的不二之法。因此，在重构经学的基础之上，廖平开始着眼于东西方文化的特质，通过文化比较的方式来论证经学相较西学的优越性，重新树立起经学的权威地位。

第四章 文质与伦常：儒学普世价值的建立

随着中西地理认知的沟通与改变,空间观念发生从俯瞰四夷狄的“天下”到接受并存的“万国”转变,^①世界的空间观念被逐渐接受。地理空间的变化,连动着世界秩序的时间维度——历史观念转变。于是,西方诸国不再仅仅是晚清学人地图上的线条图形,他们更以一种立体的时间概念进入到人们的视野中,中西的历史文明在此刻相遇。世界的敞开,让中国看到了更多与之不同的文明形态,如何定位自己或与这些文明共处呢?而回答这个问题的前提是如何解释“文明”。若将“文明”理解为一个复数词,那么世界文明就不是一个同一个的文明形态,而是多种文明共存,这就要求我们接受各个民族和国家所拥有的不同历史文明。如果将“文明”视为一个单数词,那么意味着全球人类文明的历史是一个整体并在处于一致的单向的发展进程之中,文明形态的差异只是所处的发展阶段不同。显然,这种文明观的思想基础,就是线性时间的进化历史观,它能够轻而易举地将地理空间上文明差异转化为时间上的程度差别。基于追寻儒学普遍主义的立场,廖平选择了第二种理解方式。在这种全球视野的进化文明史观的基础上,他对中西文明的主要特质进行了梳理与比较,确定了中国在世界文明进程中的位置。

4.1 “文质”与“中西”

4.1.1 孔教危机与进化史观

在廖平论及中西历史、文化的时候,“进化”、“文明”出现频率最高的词汇。对于“进化”观念在中国的兴起和影响,学界已经有较多成果,兹不赘。^②我们在这里只是想从“文明”的角度,对“进化”与“文明”之间的关联作简单的说明。“文明”一词早在《周易》《尚书》已经出现,^③可

① 周振鹤:《一度作为先行学科的地理学——序〈晚清西方地理学在中国〉》,见邹振环:《晚清西方地理学在中国》,上海:上海古籍出版社,2000年版。

② 王中江:《进化主义在中国的兴起:一个新的全能式世界观》,北京:中国人民大学出版社,2010年版;王汎森:《近代中国的线性历史观——以社会进化论为中心的讨论》,《近代中国的史家与史学》,上海:复旦大学出版社,2010年版;王东杰:《‘反求诸己’——晚清进化观与中国传统思想取向》,收于王汎森编:《中国近代思想史的转型时代》,台北:联经出版事业股份有限公司,2007年版。

③ 《易经》有“见龙在田,天下文明”;《尚书·舜典》有“浚哲文明,温恭允塞”。

以说是一个中国本土传统词汇。但作为西语“Civilization”的中译的“文明”，则大概在大约清晚期的道光年间出现。据学者研究，该词较早出现在十九世纪三十年代由传教士编写的《东西洋考每月统记传》中，^①但并未产生广泛影响。此用法辗转传到日本学界，因福泽谕吉翻译使用而在日本普及。随着日本著作在清末大量传入中国，该词在十九世纪末在中国日趋普遍。

Civilization 意义上的“文明”一词大致 16 世纪出现于欧洲，指当时贵族言行修养高雅，其也包含了这种高雅所由自的“教化”意义。后来从逐渐普及为一种社会追求，所以就从描述个人行为泛化到对社会状态。而在 18 世纪弗格森 (Adam Ferguson) 出版的《文明社会史论》，开始抽象为与“野蛮”的价值概念。19 世纪泰勒的《原始文化》在区分了原始与发达文化的基础上将文明视为社会进化的高级阶段。于是文明与“进步”“进化”的观念就连接在一起，形成了一种文明优越论的意识形态。^②十九世纪中后期东方世界对“文明”的理解，大致也是立足于欧洲传统的这种文明理论观点。

福泽谕吉的《文明论之概略》与严复的翻译《天演论》对晚清时期中国的学者理解“文明”有着重要影响。日本学界中，福泽谕吉较早以“文明开化”理解西语的 Civilization。^③而在《文明论之概略》这本名著中，他提出了文明广、狭二义的用法：狭义取人类物质需求义；广义则兼有物质和精神两部分；此外，文明与野蛮是相对的。福泽谕吉指出，“文明就是指人的安乐和精神的进步。但是，人的安乐和精神进步是依靠人的智德而取得的。因此，归根结蒂，文明可以说是人类智德的进步。”^④在他看来，文明与进化发展的，而且这种文明的发展是无止境的。后来梁启超流亡日本时，撰写发表了诸多阐发福泽谕吉文明观之“野蛮”/“文明”对立理论的文章。这些文章都具有呈现出了浓重的社会达尔文主义色彩，突出了一种线性进化的历史观念：将人类文明分为蛮野—半开化—文明三个阶段。^⑤另一个对晚清思想

① 方维规：《近现代中国“文明”、“文化”观》，《概念的历史分量》，北京：北京大学出版社，2018 年版，第 66-67 页。

② 后来的西方的文明理论还有诸多发展，这里只是从对晚清可能的影响角度作出的简单梳理。详细可见刘新成：《文明互动：从文明史到全球史》，《历史研究》，2013 年第 1 期。

③ 福泽谕吉《西洋事情》(1866-1870)提出“文明开化”的观念：“人人修德畏法，必可有助于世间之文明开化。”

④ 福泽谕吉：《论文明的涵义》，《文明论概略》，北京：商务印书馆，1995 年版，第 30-41 页。

⑤ 1898 年梁启超流亡日本后，他曾将福泽谕吉的许多观念写成短篇文章在《清议报》上发表，

界“文明观”影响较大的是严复。严复的《天演论》也将“Civilization”译为“文明”，并解释说“文者言其条理也，明者异于草昧也”。也就是说，它以文字作为文明产生的前提，把人类历史划分为“草昧”和“文明”两个阶段。^①后来严复翻译的甄克思(Edward Jenks)的《社会通论》(A History of Politics)更是被塑造成了一本阐释社会进化论的著作，为晚清的学界提供了一套以线性时间框架理解历史的思想工具。^②

从廖平的阅读史^③和现存论及文明史的著述来看，他虽然身处西南偏僻之地，但对当时所流行的文明论和进化思想并不陌生，并且对深表认同，并将此视为“世界哲理”、“公理”。^④在他的时代，中国以外者几乎都是推崇进化为人类世界公理。如果以此观照中国，持此论者很自然就容易质疑儒家经书中对上古的描述，这些质疑频频出现在他的视野中。廖平就是曾提到过，“日本学说以六经退化有违进化公理。”^⑤所举出的例子就是日本汉学家那珂通世，其说“颇疑《尚书·禹贡》未免夸饰”，^⑥又“且谓黄帝以来，疆域广博，至姬周，而内地多夷狄，楚则馘舌，吴乃文身，嗤笑中国人退化如此。”^⑦那珂通世(1851—1908)是明治时期的历史学家、汉学家，也是“东洋史学”的创设者，曾经师从福泽谕吉，对其进化文明史的观点多有继承。^⑧那氏在《支那通史》中描述唐虞时代说：

如《文野三界之别》(1899)、《传播文明三利器》(1899)，以及《国民十大元气论》(1899)等等。

① 赫胥黎著，严复译，王道还导读、编辑校注：《天演论》，台北：文景书局，2012年版，第64页。

② 王宪明：《语言、翻译与政治——严复译社会通论研究》，北京大学出版社，2005年版。

③ 从廖平的阅读史来看，他对《万国公报》《国闻报》等当时介绍新思潮的读物并不陌生，也阅读过严复、那珂通世等学者的著作。此外，他还明确提到过李提摩太、花之安、林乐知等传教士所编关于西方历史文化的书籍。

④ 廖平曾撰《世界哲理进化退化演说》一文，其内容即论世界文明进化史。

⑤ 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1203页。

⑥ 同上，第1203页。

⑦ 廖平：《五变记笺述》，关于中国退化说，福泽谕吉曾论说：“支那自唐虞以来，重仁义、讲五常，人情醇厚，四千年声名远扬。然不思文明开化，风俗日衰。不修道德，不求知识，唯我独尊，不知天高地厚。”可将此说视为廖平所引述的中国退化论。参见福泽谕吉《世界国尽》，明治二年(1869)刊行。

⑧ 童岭：《那珂通世、林泰辅与清末民初的中国学界》，《艾史知识》，2009年第5期，第82-83页。

唐虞之世，中国广袤不满三百里，九州岛域内，夷狄居其大半。虽曰声教所及，莫不来王，其俗陋而性犷者未化也。……及秦并六国，华夏之地，东渐于海，西据陇山，北包恒山，南达南岭，纵横四百里，夷狄殆绝。

尧舜者，儒者之所最称述，支那百王所为仪范也。然其言行，多出后人假托。

凡人生利用之事，悉以为出于太古群圣人之制作，至于巢居火食，衣木皮之类，亦举其创制者。然当草昧之世，华夏之民亦不过为一种夷族，岂有所谓群圣者哉？其所谓制作者，盖非出于一人一世之造，积数世之经验而后成。^①

那珂通世对唐虞之世的描述，更接近于一种开化程度不高的草昧之世，这与儒家的认知存在和很大的差异。而且，那氏还通过对比王土地域大小的对比、夷狄开化程度等不同，对儒家经书中对尧舜记载事迹的真实性表示质疑。如果说那氏对尧舜的怀疑还有所保留的话，他后来的学生史学家白鸟库吉就用他著名的“尧舜禹抹杀论”将这种怀疑推到极致，完全否认了尧舜禹的存在。在他看来，尧舜禹这三个圣王完全是出于儒家天文学者的编造。^②

那珂通世师弟此论，可谓石破天惊。依照以往传统儒者，必定以经说为本重重回击这些“异端”。然而廖平却没有如此，而是不无担忧地感慨道：“入吾室，操吾戈，中国学者何以御之哉！”如何理解廖平此说？我们从下面一段话可以看出端倪：

旧解孔经，以为愈古愈文明，愈后愈退化。按之世界公理，殊觉不合。^③

① 那珂通世：《支那通史·卷1》，东京：岩波书店，1939年版，第7-8页。

② 所谓的“尧舜禹否定论”，白鸟库吉在东京帝大讲学时，就已经提出。1909年以《中国古传说之研究》之名发表。在这篇文章和以后发表的有关文字中，白鸟库吉否定尧舜禹的实际存在，认为这三者，是根据天地人的“三才”思想，由儒家同时又是天文学家这样的人士编造出来的，有关他们的记载，不是历史，而是神话传说。见黄约瑟译：《日本学者研究中国史论著选译·第1卷》，北京：中华书局，1992年版。

③ 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1201页。

先文明而后蛮野，前广大而后狭小，与进化之理相左。西人据此以攻经，谓耶教由一国以推全球，孔教经说乃由三万里退缩以至三千，两两相形，劣败优胜，则孔教必不能自存于天壤。

俗解皇降而帝，帝降而王，王降而霸，教化由大而小；西人乃得以矛陷盾，谓耶苏之教。初在一国，至今几满全球，中国孔子之教，由大而小，由文而野，所以日见销亡。^①

与大多数近代学人一样，廖平对进化的接受，自然也受到了晚清中败西胜的时局与由此而树立的胜优败劣的价值观影响。^②不过作为一个经学家，他还有孔教因素的考虑。从经学的角度来看，如果承认六经当中关于上古史的描述为历史事实，那么将夷经为史，孔子制作的神圣与权威将大大降低。

（见前述）此外，既然进化已经成为了世界大部分文明普遍接受的共识，也逐渐成为中国当时“最核心的信仰之一”，^③坚持一种退化的历史观念，只会站在“公理”的对立，将孔子、中国与世界自相阻隔。更重要的是，以上古为文明时代，意味着中国几千年的发展是一个文明日衰、地域渐小的退化趋势，最终可能就走向灭亡。如此，不就表明了作为中国文明根基的孔教是没有生命力的，甚至是祸害，必将为耶教所取代。在救亡图存、追求富强的时代，此论若成立，无疑是给孔教判了死刑。最终，孔教就将连“地方知识”的地位都不保，遑论如耶教由“一国推全球”。此论以经书之说陷孔教于绝境，廖平所感慨的“入室操戈”不是没有道理的。

廖平如何回应这场孔教危机？他选择同样以进化文明史观为思想武器，化危机为转机。具体的方式就如前文所论，将上古以前的帝王事迹都视为孔子立法的“符号”。^④惟其如此，才能在进化公理的思路下，以与那珂通世

① 廖平：《伦理约编》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1029页。

② 王中江：《进化主义在中国的兴起：一个新的全能式世界观》，北京：中国人民大学出版社，2010年版，第41-42页。

③ 王东杰：《‘反求诸己’——晚清进化观与中国传统思想取向》，收于王汎森编：《中国近代思想史的转型时代》，台北：联经出版事业股份有限公司，2007年版，第361页。

④ 廖平云：“春秋时王伯人民程度且如是，二千年前万不能有尧舜文明。或以为史官谀饰，或以为神教荒唐，必须改为圣作新经，帝王周公皆属孔氏学说符号，先小后大，又退知进，数往知来，而孔经乃可自立。”见《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1203页。

等辈相同的观点，重新树立孔教的地位。这样，经书文字所描述的唐虞三代的文明也被彻底否定了。循此思路，他与弟子以进化文明史观的框架对中国的唐虞之世做了一番颠覆性的解释：

夫尧时禽兽逼人，舜如深山野人；又舜，东夷；文，西夷。孟子所称，何等谫陋！他若《尸子》、《韩子》、《淮南子》所称尧舜，皆乔野无文，此犹可曰俭德也。《礼·明堂位》“土鼓、簧桴、苇钥，伊耆氏之乐也”，已无八音克谐之雅。《墨子》“尧堂高三尺，土阶三等”，难容羣牧羣后之朝。《淮南子》：舜作室、筑墙、茨屋。《礼记》虞官五十，则与“百僚师师”不符。秦博士说古帝王地不过千里，则与五服五千不合。《礼纬》唐虞二庙，夏四庙，殷五庙，周六庙，史事。已非“天子七庙”之制。《左传》“天子七月”、“诸侯五月”，“大夫三月”，“士踰月”。《尸子》谓“禹之丧法，制丧三日”。史事。史况禹卑宫室，恶衣服；尧下为巢，上营窟；不窋失官，窜之戎狄；太王居邠，被侵狄人。草昧之象，载籍极博。以为文明者，固信经而不谙事实。

依照传统经学的观点，唐虞之世是一个黄金时代，尧舜是拥有完美人格典范的圣王，所行的禅让是最高的理想政治制度，以仁政平治天下，百姓民风淳朴、从善如流。孔子对此极尽称赞^①，孟子道性善也“言必称尧舜”（《滕文公上》），足见历代儒者对唐虞时代的追慕。但廖平却完全否定了这个黄金时代的存在，更准确的说，否定的是尧舜时代比后世文明这种历史叙述，取而代之的是一个穴居野处、渔猎而生、茹毛饮血的原始文明形态。廖平以经书、诸子以及纬书等文献记载为据，还原出来了一个统治疆域狭小、音乐极为粗鄙、宫室规模局促、官制庙制简陋、礼制服饰粗野的草昧之象。并且坚定地指出这个才是历史的事实。对尧舜的如此描述，从一个经学家的口中道出，对千余年的历史认知所带来的颠覆和震撼是可想而知的。除了唐虞之世，他还否定了儒家理想中的那个礼乐三代：

^① 孔子曰：“大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也；焕乎，其有文章！”（《泰伯》）

传记所谓三代，有指真三代，有指法三代而王者，何以别之？大抵可以循环，制度无大分别者，为法三代；而王之三代，制度迥异，不能循环者，为真正古之三代。

“三代”是儒家王道理想的所在。但廖平打破了这个想象，把一个更为历史意义上更为真实的“三代”描述为：

中国春秋之时，句吴文身，荆楚鹄舌，疆輿较隘，文化未兴；若谓中古唐虞即已四表光被，九州岛岛攸同，其可信乎？^①

春秋去禹二千年，疆宇当日辟，教化宜日新。乃三《传》于禹九州岛岛半指为夷狄，断髮文身，筰路蓝缕，《三传》同此，南方四州为夷狄。以典礼论，诸侯雄长，妄称尊号，射王中肩，执君，君臣相质，以臣召君，不得不称为乱世。以伦理而论，上烝下报，不行三年丧，居丧不去官，同姓昏，凡人皆称天子世卿，并嫡，弑杀奔亡，史不绝书。春秋时事如此，则以前之蛮野草昧更可知。^②

廖平所展现的春秋，从华夷的文明象征意义来看，只能算一个半开化的状态。在后世看来，这个时代在政治典礼上，完全是一个混乱无度的局面；在社会伦理上，充斥着同姓结婚、上烝下报、弑杀等等礼法不容之事。这根本就是一个草昧初开、野蛮落后的文明形态。春秋时代况且如此，那么以前的夏商更不必说是何等的落后。

至此，出于对时局的考虑，也是为了维护孔教的地位，廖平接受了自西祖东的进化文明史观，并且自觉将其以用于中国上古文明的解释。选择一种进化文明史观，避免了以中国退化的消极趋向，为儒教中国提供了一条疏离于沉沦、走向美好未来的希望。自立的工作还远远不够，维护孔教的地位，还需要回应耶教的挑战。既然耶教被视为泰西文明的核心精神，那么这就可以转化为一个文明史的问题，即如何定位中西文明之间的关系以及如何回应泰西文明的冲击。

^① 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1205页。

^② 廖平：《尊孔篇》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1011页。

4.1.2 先野后文与改文从质

廖平处理中西文明关系的方式，仍旧是他“大小统”的方法论。所谓“大”，就是以全球大统的视野，建立起一幅先野蛮后文明的线性全球文明进化图景；所谓“小”，就是廖平以礼教为进化根本标尺，通过孔子经教中的“文质”论，将西方文明定位比附为中国春秋时代的文明程度。这样，依照先质后文的进化公理，中西文明在全球文明的图景中就获得了各自的位置，中国在文明发展过程中的优越地位也得到了确立。

1. 全球文明进化图景

廖平笃信进化主义，将其视为一种具有普遍意义的原理，而这种普遍有效性的成立建基于廖平将它理解为贯穿整个宇宙的基本法则。^①在这个普遍原理的关照下，全球人类文明的发展也就遵循着相同的规律和发展模式。那么，“文明”在廖平眼中当然就只是一个单数的词，世界上所存在的不同群体只是有文明开化程度的不同，没有文明类型的差异。这样一来，全世界的群体就可以合理地统合于同一个文明进程之中：

世界开辟之通例，先野后文，毛血而火粒，皮羽而布帛，巢穴而栋宇，酋长而君主。由渐而进，程级递增，天演自然之理，中外所同也。^②

至此，一种全球式的文明图景也就随之产生了。廖平的世界文明图景有着浓重的地理学色彩。具体地说，他是以不同的地理空间（即五大洲）为单位区别不同文明程度的群体。这样的划分方式，自然与他在三变后以西方地理学为纲所形成了“大统”思维是分不开的。不过，另一种可能的解释，则是廖平受到当时所流行的地理文明论的影响。正如唐晓峰教授所说，“就文明论的问题来看，地理大发现其实就是一场‘文明’大发现”。^③地理范围

^① 从自然的角度来看，廖平也是以进化的眼光看待万物的产生：“天地生物之理，虫最早生，人最后生。……大抵世界肇始之初，雨露日月，温润照临之地先生苔藓，次生草木，乃生昆虫及鸟兽，迨品汇裔淫，气血感通，倮虫以出。”参见廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1208页。

^② 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1205页。

^③ 唐晓峰：《地理大发现、文明论、国家疆域》，收入刘禾主编：《世界秩序与文明等级：全球史研究的新路径》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年版，第19页。其他西方学者对此多有论及，见威尔·杜兰特撰，曹力红译：《宗教改革》，《世界文明史·第6卷》，北京：东方出版社，1998年，

的扩张，让“他们把已接触到的一切民族用体质人类学的方式排列成文明发展阶段上的一个个标本”，^①标本连缀起来就是一幅全球文明发展史图景。晚清传教士所编写的各类的文明史相关的作品，大都采取地理文明观念作为叙述框架，不过影响的范围尚且有限。^②影响更为深远的，仍是来自东邻日本的各类文明史著作，包括廖平说熟悉的那珂通世在内的文明史写作者，十分关注地理与文明之间的联系。^③这些种种观念，都构成了廖平构建世界文明图景的基本背景。

虽然廖平有着浓重的地理文明观，但他又没有单纯将文明仅视为地理环境的产物，而是更为自觉地从文明发展的程度标尺去划分群体。廖平将世界的五个大洲按照不同的文明程度进行了排序，由高至低的次序分别为：亚洲、欧洲、南美洲、非洲、澳洲。廖平对全球五大洲的地理认知主要来源于薛福成以亚、欧、非、美和澳为五大洲的观念。但廖平在这里所作的划分，却将欧洲和北美洲合为一体，这显然已经跳出了单纯的地理范围。那么廖平对五大洲的排序是根据什么依据呢？廖平列出《世界进化表六表》做了一些简单的说明，下文将择其部分表格略作解释。

第 206 页。又，斯塔夫里阿诺斯撰，吴象婴、梁赤民译：《全球通史：1500 年以后的世界》，上海：上海社会科学院出版社，1999 年，第 7—8 页。晚清传入中国的文明史著作中，影响较大者当属巴克尔的《英国文明史》，他在书中已经强调一个民族的国民性深受自然世界的影响：“世界物质之中，其影响于人类至大者有四，曰气候，曰食物，曰土性，曰天然形势。”白格耳：《文明史》，《学部官报》第 9 期，光绪三十二年（1906）十一月初一日，第 13 页。

① 傅正：《古今之变：蜀学今文学与近代革命》，上海：华东师范大学出版社，2018 年版。

② 英国传教士傅兰雅主办的《格致汇编》中曾刊载《人分五类说》，见《格致汇编》，1892 年，第 9b—10a 页。

③ 其中影响较大者当属福泽谕吉、浮田和民以及那珂通世。如福泽谕吉就采用了巴克尔“自然地理环境影响国民性”的观点书写文明史。浮田氏《史学原论》曾将亚非州视为人类文明历史的第一期（奠基期），欧洲为人类文明历史的第二期（发达期）；那珂通世《支那通史》所采用的书写方式是：先书地理环境，再写人种，这背后蕴含了一套地理环境文明论的观念，这种书写方式对当时的中国学界影响颇大。

五大洲次第出海成陆如兄弟表 ^①					
亚	欧美	下三洲以 土著论。 ^②	南美	非	澳
长，二十而冠。 先欧洲三千年 出海。	仲，十二岁。 先南美一千年 出海。		叔，九岁。 先非一千年 出海。	又叔，六岁。 先澳洲一千 年出海。	季，三岁。 出海不久。

廖氏所列的第一张表，正是其地理文明观的产物。虽然没有什么科学依据，但这一观念使得廖平坚信，在世界地理的演进历程中，亚洲的大陆是最早露出海面成为陆地板块的。按照当时流行的地理环境论的观点，人类文明的发生和差异与地形有着密切的关联。^③而从进化主义来看，原始到文明的进化在时间上和趋向上表征为线性的延续，那么将开化的开端提前得越早，也就意味着文明的发展可能程度越高。廖氏曾以一家兄弟的先后出生比喻五大洲的文明开化的先后：“虽同曰五大洲，而出海有早迟，文教有先后”^④“兄弟五人，先后诞生；长兄少弟，知识迥判。低昂其间，仲叔各有轩轾，自然之势也。若俟少弟成立，长兄学与年进，德业更必增高；少弟固望尘不及，仲、叔亦学步参差，莫能一致。全球犹一家也，五洲犹兄弟也，开化于先者，礼教文德，后来者难与并驾。”^⑤如此，出海成陆这一自然界的事件在廖平看来也就具有了文明史意义：首个出海成陆意味着最早开始教化，也就意味着这是全球文明的开端。

① 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1209页。

② 按：廖平将五大洲又分为两个大的阶等，亚、欧美是文明发展程度较高者。出于这种认知，他的文明比较大都是以欧美为对象的。

③ 如日本学者浮田和民就认为不同的地形会早就不同的政治制度、民族性格以及文明程度。梁启超受浮田氏影响，认为农耕和定居生活的平原地区能够造就巩固的国体和灿烂的文明。曾撰《地理与文明之关系》说：“中国、印度、埃及、巴比伦，皆在数千年以前庞然成一大国，文明烂然，盖平原之地势使然也。”

④ 廖平：《天人论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第551页。

⑤ 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1211页。

现在五洲比例表 ^①				
中 ^②	欧美	南美	非	澳
孔教久昌明。	袄教精思者 再求真理。	袄教盛行， 以土著言。	多神未绝， 袄教初行。	多神教

廖氏门人黄镛注云笺释云：“此表以宗教比较程度。”前表所列，若只是从地理义上推测文明程度的高低，那么此表则是将廖平心中衡量文明进化的尺度直接表出。从宗教的性质来判别文明程度：多神教为最低，孔教为诸宗教最高者。由此，中国的文明程度高于欧美以及其他大洲。

五洲次第引进表 ^③				
亚	欧美	南美	非	澳
长兄之法，以次相传，不能躐等。	以亚教欧美，引之二十岁，可以齐中国。	以欧教南美，引之十二岁，可以齐欧美。	以南美教非，引之九岁，可以比南美。	以非教澳，引之六岁，可以比非。

既然证明了亚洲文明程度是最高的，那么作为文明长兄的亚洲就应当根据其他大洲的不同的文明程度承担起先进引导后进的责任。“先觉乃后觉之师，前辙为后辙之导”，文明的进步是一个需要开化或者教化的过程。其他各大洲要达到亚洲的文明程度，不可能一蹴而就，所以不能躐等，要层层递进，一一实现。

① 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1207页。

② 按：处廖平不是以“亚洲”与其他四大洲并列，代之以“中（国）”。我们推测，由于此处所论是宗教问题，孔教是亚洲的宗教最高，中国于孔教既是发源地，又是孔教程度最高者，故以中国孔教代亚洲而言。

③ 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1210页。

四弟用夏变夷与兄同冠年代表 ^①				
亚	欧美	南美	非	澳
用孔子千余年，孔教洋溢，将浮海四布。	二千年后如长兄。加冠，全洲人民服习圣教，同文同伦，如今中土。	三千年后如长兄。加冠，由袄进耶，由耶进圣。	四千年后如长兄。加冠，由多神以进耶教，再由耶以至经。	五千年后如长兄。加冠，澳如今日中华，又长出十二岁。

先进引导后进的具体内容和方式是什么？廖平认为，既然宗教是文明的核心，那么就当在宗教上引导之。所以四大洲的进化，就是要从各自的宗教逐渐进化，层层递进，实现以孔教为文明之本，也就能达到了文明发展的最高阶段。

中国孔经以前事实程度比今五洲表 ^②				
君	伯	三代	五帝	三皇
亚洲	欧美	南美	非洲	澳洲
孔前五百年	孔前千年，如欧美。	孔前约千五百年，如南美袄教。	孔前约两千年，如非多神教，除行袄教。	孔前约三千年，如澳多神教。

上表为廖平所列的最后两张进化表格之一，在两张表汇总，他开始将全球文明收回到了中国的文明发展史的视野中，将五大洲与经书中所述的不同时代进行比附。廖氏这一做法的成立的前提是基于这样的全球文明观：中国文明看作是全球文明发展的起点，而经过长足的发展，这个古老的文明也达到了当时的最高程度。换言之，从进化的角度讲，中国文明就是其他落后文明的目标，它们需要循着中国文明教化之路前进才能实现这个目标。

① 廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1210页。

② 为了更突出对比，对原表略有改动。见廖平：《世界哲理进化退化演说》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1210页。

廖平的全球文明图景从宏观上对世界五大洲的文明程度进行了排序，也简单概括了人类文明的未来发展趋势。结合时代局势看廖平的全球文明图景，显然南美、非和澳洲的文明程度不足以对中国文明产生影响，最大的威胁只可能来自欧美文明。但是，廖平在文明图景的安排中，有将亚洲（中国）文明凌驾于欧西之上，表现出了一种文明自信的姿态。那么廖平究竟在什么意义上认为中国文明是高于欧美文明的？

2. 文野进退主在伦常

晚清中西交锋的时刻中，常常是中国处于劣势地位，国人随之产生了中国文明落后于西方文明观点，而一个重要的依据就是欧美在物质文明上显著的成就。这等于是变相地将物质文明视为了人类文明进化的指标。但是，在全球文明图景中，廖平却将中国文明凌驾于欧美文明之上，他的根据是什么？也就是说，进化的根本指标是什么？在上文中，廖平在他的《世界进化表》中似乎已经抛出了“宗教”作为衡量先后的核心内容。那么问题又出现了：何以宗教能够成为衡量的指标？“宗教”包括什么内容？

文明是人类群体生活的集合，文明的产生与发展与人类群体的进步有着直接的关系。因此，廖平就从人类进化的过程入手，以此推导人类文明的进化历程。廖氏对人类进化的理解，是基于儒教中的“人禽之辨”。人类本是自然万物之一者，天然就具有动物性。从这个角度看，人只是一个“二足而无毛”（《荀子·非相》）的动物罢了。若此，人和禽兽没有差别，何以又能成为“万物之最灵者”？因此，人禽之辨的一个重要方面就是脱离原始兽性以及相应自然生活状态的程度。以此为标准，廖平把过去的人类的进化过程分为了五个阶段：

世界进化之次序，毛血时代，人与禽兽相等；游牧时代，人渐远于禽兽；酋长时代，人群竞争，（如阪泉、涿鹿之战）而未知政教；君主时代，政教渐兴，（如唐虞至春秋之史）而未知伦理。此等阶级，中外所同。^①

廖平视人类的进步为一个人的成长过程，在这个过程中，人禽之间的自觉区别是人进化到一定的文明程度才会进行的自我反思，通过人禽之辨，勘

^① 廖平：《世界哲理笺释》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1222页。

定人之为人的本质和价值，并以此作为进化的方向。由此，人之为人而不同于禽兽的品质就是人类文明进化的实理所在。在此基础上，他将人的进化分为七个等级，名曰《进化七等表》：

进化七等表 ^①						
禽兽	野人	士人		大夫	诸侯	天子
		众庶	都人			

以儒家的经典为依据，廖平认为人的进化是一个从禽兽到天子的过程：

进化之端，即起于禽兽，《礼经·丧服传》云：“禽兽知有母而不知有父。”《传》曰：“触情从欲，谓之禽兽；苟可而行，谓之野人；安故重迁，谓之众庶；辨然否，道古今之道，谓之士；进贤达能，谓之大夫；敬上爱下，谓之诸侯；天覆地载，谓之天子。”其所以为进化程级等差者，皆专以德论，而非谓其位焉。^②

廖平还特别指出：

能免于禽兽、野人者，然后人格全。^③

在这七个阶段中，“众庶”之前的禽兽、野人，都是被视为野蛮状态，只有脱离了这两个阶段，才能够被称作“人”，也就才拥有“人格”，也才进入“文明”。他解释说：

盖人之初生，浑浑噩噩，饮血茹毛，虽形状与羽虫毛虫别异，而不能离猩猩、鹦鹉之心，所谓禽兽时代也。迟之又久，乃近人道，太羹玄酒，茅茨土阶，有名无姓，贵壮贱老。此则野人境界耳。^④

① 廖平：《伦礼约编叙例》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1097页。

② 廖平：《历礼篇》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第779-780页。

③ 廖平：《伦礼约编叙例》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1097页。

④ 廖平：《伦礼会成立宣告书》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1090页。

（人类进化）如人之自少而壮，然壮夫狂荡，率意径行，无礼法以绳检，其与禽兽相去几何？^①

依靠自己的特殊自然本能的发展，人也能够逐渐与禽兽的状态拉开举例，成为野人。野人的阶段，生存能力和物质制作上已经有了进步，标志着走出了禽兽时代而开始走向人的文明，但还是一个极为草昧的状态。径情直行，伦理混乱，礼乐未兴，是孔教所说的“野”或“质”状态。“野人形同人而无礼，未能离乎野者也”，^②只从物质的方面与禽兽作出区别，这并不足以道“文明”。廖平明确地指出，“以资格言，有礼乃为人。”^③即是说，伦常礼教是人之为人的本质规定，也是人类从野蛮进入文明的根本标志。所以廖平说：

然则人禽之别，端在于礼，由是进化之程序，始可得而言。^④

有礼然后为人格，无礼则为禽兽、野人。^⑤

至论文野进退，主在伦常，不纯在物质。物质文明者，伦常反多蛮野；伦常文明者，物质亦不尽文明，不得专以物质为进化标准。^⑥

至此，廖平所论的“文明”及其进化公理已经很清楚了，就是伦常礼教。何以以礼教为进化之标尺呢？首先，晚清西方传教士的文明史叙述对廖平文明观的形成有着重要影响。其中，最有代表性者是传教士林乐知（Young John Allen, 1836-1907）和傅兰雅（John Fryer, 1839-1928）。廖平曾在其著作中，多次提及林乐知的《全地五大洲女俗通考》。^⑦表面上看，此书似乎专门介

① 廖平：《世界哲理笺释》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1222页。

② 廖平：《历礼篇》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第779-780页。

③ 廖平：《伦礼约编叙例》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1096页。

④ 廖平：《历礼篇》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第779-780页。

⑤ 廖平：《伦礼约编》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1027页。

⑥ 廖平：《阙里大会大成节讲义》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第470页。

⑦ 该书由林乐知在华人助手任保罗的帮助下纂辑而成。依据书中所印“光绪二十九年”字样，一般认为是1903年出版。本书又名《五洲女俗通考》。如《万国公报》第一百八十二册的目录中，即称之为《五洲女俗通考》。又如王树槐在统计广学会出版的书籍册数时，亦写作《五洲女俗通考》，上海图书馆所藏一个版本亦以此为名。又，王树槐曾引用1927年的 *Records of the General Conference of Protestant Missionaries of China* 所列出的广学会成立四十年间最畅销的九种书籍，本书亦位列其中，但书名作《女族通考》。在有的书中，此书又名为《各国妇女》。见王树槐：《清季的广学会》，收入林

绍各国女俗，但从其英文书名^①和世纪内容来看，“地球万国古今教化之等级比较，悉具于编中”。^②既是论五大洲的文明，如何排序就是一个问题。林氏在开篇就交代了，这个依据就是“教化”。他曾经对此解释说：“人类之所以异者，无论肤色之分黄白黑也，亦不关文字语言之粗迹，更不在君主民主君民共主之定章，吾仪图之，异在教化乎？”^③在林氏看来，“教化”就是一个普遍性的文明划分标准，因其超越了文明群体表面呈现的差异，而具有一般意义。继而他以此为标准，将五大洲文明大致分为三等：“大概分教化为三等，最下者为未教化人，其次，为有教化人，最上，则为文明教化人。”^④在《总论地球面人民教化》中做了更细的划分，由低到高分分别为：无教化之野人→半教化之人→有教化之人→文明教化之人（地球最上等之全教化人）。^⑤另一部廖平提到的著作是傅兰雅的《佐治刍言》^⑥则将世界万国划分为“野人之国”和“文教之国”：“尝考各国史书，知其先皆为野人，后由野人渐渐振兴文教”，傅氏进而提出野人要进于文明，就需要教化：“故其始虽为野人，一经渐渍熏陶，亦可变为文教”。^⑦那么它们所提到的“教化”或者“文教”到底是什么？虽然二人都没有明说，但从他们对“全教化”之文明的叙述来看，就是欧美为中心的一套价值观念和制度。这个观念对廖平的影响是很大的，尤其是林、傅氏那种以一种具有普遍意义的文明进化标尺来部勒全球文明的方法。当然，基于孔教本位的立场，他绝不可能接受传教士们所宣扬的那些“文教”的内容。所以，廖氏深入“敌军”探得虚实、取了“法宝”之后，马上又返归孔教，以新瓶装其旧酒。他返回汲取的内容，就是孔教的“文质”观念。《论语》云“质胜文则野，文胜质则史。文质彬

治平编：《近代中国与基督教论文集》，台北：宇宙光出版社，1985年版，第272页。

① 该书英文名为 *Women in All Lands or China's Place among the Nations, a Philosophic Study of Comparative Civilizations, Ancient and Modern*，从书名可以看，该书是一种比较文明的哲学研究。

② 林乐知，任保罗：《总论教化》，《全地五大洲女俗通考：第10集》，上海：广学会，1904年，第1页。

③ 林乐知，蔡尔康：《国家之兴衰由于教化之进止议》，《万国公报》，1900年4月。

④ 在英文序言中，此三等分别对应“Barbarian”、“Civilized”和“Enlightened”，“Barbarian”与“Civilized”相对立，而“Enlightened”则在两者之上。林乐知：《全地五大洲女俗通考·林序》，《全地五大洲女俗通考·第1集》，上海：广学会，1903年，第1页。

⑤ 林乐知：《总论地球面人民教化》，《全地五大洲女俗通考：第1集》，上海：广学会，1903年，第1页。

⑥ 《佐治刍言》是由英国传教士傅兰雅口译，应祖锡笔述，于1885年首次出版。

⑦ 傅兰雅：《论文教》，《佐治刍言》，上海：上海书店出版社，2002年版，第8-9页。

彬，然后君子”，又云“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也”。孔子原意，大致以“质”为人的原生性情；“文”则是各种调理或制约人之性情的外在礼节仪文。“野人”本是郊外王化之地的人，在孔子这里，就是指没有任何外在的礼文调节或者规范、直接按照自己的性情行事的人，也就是言行粗鄙之人。所以野人与君子的区别就是礼乐。^①世界的进化图景用这一套语言描述出来就是：“世界之进化，皆先野后文，《论语》所谓先进野人，后进君子，故质家宜在文家之先。”^②显然，廖平这里的文质论已经不再是个人性情的范畴，而是转到了人类文明发展的视野，从质到文就是文明进化的轨迹。廖平从传教士那里获得了世界文明的现状和以教化为普遍性标准的方法，转而就将传教士们所津津乐道的“文教”内容置换为了儒家的“礼教”。由此一转，就改变了世界文明体系的等级秩序，欧美文明从“最上等之全教化人”降为了廖平笔下的野蛮人。

当然，廖平要将欧美斥为野蛮，当然不能仅仅是一种简单的独断。所以，他以礼教为依据，论证了中国的文明程度何以高于欧美。礼教或者文教是一个笼统的概念，不过他曾经指出，中国的文明先进，最大的两个表现就是文字和伦理。^③

首先是文字。廖平认为，人类的文字也遵循着进化的公理。他说：“夫文化阶级，由渐而进，人类交通初用语言，继以文字。文字规定由单简进于复杂，始卑迤终于广远，自之势也”^④既然文字是一个从简单到复杂的过程，那么欧美所用的字母和中国所用的汉字，谁更为高级呢？廖平的时代就有一些声音认为，如果低级到高意味着从形象到抽象，那么汉字是从象形文字而来，字母显然是更为抽象者，也就是更高级的文字。廖平对此不以为然。他首先从语言和文字进行区别，认为文字的形成是一个从声音到形象的过程。人类最早没有文字，以声音沟通，字母正是一种标示声音的形态，所以说“无

① 皇侃云：“质，实也；文，华也”，包咸云：“野，如野人，言鄙略也。”皇侃：《论语集解义疏》，北京：中华书局，第31页。赵记彬认为这里的“文”即西周的礼乐、典章、法度和纲纪的共名，而“君子”为其化身。详见氏著《论语新探》，第118页。

② 廖平：《墨家道家均孔学派别论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第517页。

③ 黄镛在笺释廖氏论进化的著作《世界哲理》时指出，中国的文字、伦理“二者乃中国进化之证”。见《世界哲理笺释》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1024页。

④ 廖平：《文字源流考》，《廖平全集》第10册，上海：上海古籍出版社，2015年版，第222页。

论文明蛮野，凡立国必先用字母；中国未有古文之先，亦必有字母学”，^①又“草昧之初，人禽混杂，同以声音相通，中国边隅回、蒙、卫、藏用字母，欧美虽号为文明，亦不能立异，进化之理，中外所同”。^②在六书产生以前，中国也经历过这个阶段，《易传》中的“结绳而治”、《史记》所谓的“百家言”都是指拼音字母。欧西文明现行的文字也正是这种形态。但是拼音文字一则是字母形态易变；二则是字母拼音以声音听觉行，地方不同又容易产生方言而阻碍交流。基于这样的弊端，中国六书文字应运而生。中国的六书文字，既有声音，又是借助图画形象赋予意义，可以视觉交流，就没有字母拼音那些时间空间的限制，流传可远，人尽皆知，故云“中国六书形、声、义毕具，望而即知，不必由音，造此大同文制也。至于方音，绝无妨碍。”^③欧美正使用的字母只是从声音进化到文字的原始形态，中国的六书则已经是字母进化的高级形态。由此，廖平就认为欧美仍是落后文明。

其次是伦理。一般所用“伦理”二字，多是从道德意义上指人伦道德之理。以廖平《伦理学约编》一书观之，是书包括了人伦、宗教、文字等方面的内容。可见廖氏是在比较宽泛的意义上使用的伦理，我们大致可以将其理解为以孔教为核心的一套价值体系和政教制度。在中西文化中，人伦都是被视为人与禽兽区别的一个重要方面。人伦意识淡薄，也就意味着文明的进化程度尚低。廖平抓住这点，认为欧美缺乏“孝”德、主张男女平等现象都是一种野蛮的表现。从人类社会发来说，廖平主张的是母系论的观点。他以经书所云“禽兽知有母而不知有父”为依据，认为“凡开辟之初，皆女贵于男”，^④中国古时候也是如此。但是阴阳消长，随着礼法的兴起，男女地位发生了变化，男尊女卑乃是女尊男卑的进化。以此观欧西，求婚皆由女子、女子不随夫姓，甚至还有女子当国王，^⑤在他看来这都是女尊男卑的结果。另一方面，西人“孝”的观念极其淡薄。欧西的价值观念主张平等的人伦关系，所以“其人民专主独立，父子各立门户，律无收养之条”。^⑥欧西父子

① 廖平：《伦理约编》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1043页。

② 廖平：《文字源流考》，《廖平全集》第10册，上海：上海古籍出版社，2015年版，第224页。

③ 廖平：《文字源流考》，《廖平全集》第10册，上海：上海古籍出版社，2015年版，第225页。

④ 廖平：《伦理约编》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1032页。

⑤ 廖平《伦理约编》云：“西国有女主，中国初亦有女主，近中国之夷狄亦多女主。”

⑥ 廖平：《伦理约编》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1030页。

之间不是父慈子孝，而是行同路人。宋育仁《采风记》中说他曾在英国让人翻译中国的“孝”字，却无人能译。廖平认为这些种种都反映了欧西文明当中还没有进化出这个观念。这与中国上古不知孝为何意的情况是一样的。正是因为欧西没有祖宗的观念，所以他们也就没有宗庙祭祀^①、丧服制度极为粗陋、同姓为婚^②等等，更不要说什么避讳、姓名^③之类的文章礼仪了。所以欧西文明之落后野蛮，由此可证。廖平并不满足于此，他清楚欧西在人伦礼文上的落后，根源于耶教。^④所以，他还要从宗教的角度论证中高于西。

最后论耶教。廖平从宗教的起源与发展的角度，论证了孔教高于耶教。他以进化的观点，首先将世界上存在的宗教形态进行了高低的划分：

考大地洪荒开辟之初，莫不有奉物教，不惟海外各国之有之，即中国当尧舜以前实亦如此；民智进化，则必举至尊无上之一神，专心崇奉，以扫除各等奉物教。西人推尊一天，专祀上帝，不祀诸神，为进化自然之阶级，非独泰西诸国为然。我中国当孔子以前实已先奉天主教，以扫除各种奉物教，如《穀梁》、《董子》皆有以天为主之说；《论语》王孙贾问媚奥媚灶，孔子答之，曰“获罪于天无所祷”；《春秋》讥“不郊犹三望”；《礼》在丧不祭、惟祭天“越绋而行事”；此中国以天为至尊，不敢以诸神与天相比之古义也。是西人专奉一天之教，我中国春秋以前行之数千百年，西人不能独特其强以傲我未能知、未能行。^⑤

① 《公羊春秋经传推补证》：“泰西不立庙祀祖，都人士乃知尊祖；非百年后，不能改用此礼。”《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第908页。

② 《公羊春秋经传推补证》：“今西人种学以为，凡血气相同，所生子女常有废疾、愚昧，久必绝灭；即《左传》所谓“男女同姓，其生不殖”，《春秋》于二千年前已禁同姓相娶，并禁娶母党。”《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1052页。

③ 《公羊春秋经传推补证》：“姓氏之学，明收族敬宗之义。《春秋》以前，亦如西人主天，人人自以为天子，祖宗姓氏之说畧焉；《春秋》乃张姓氏学，惟帝王主天称天子，卑者取卑称，以为其父母之子。”《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第803页。

④ 廖平认为，西人所以不讲孝道，不尊祖宗，就是受到了《新约》的影响。他举例：《新约》书云：“人不可以人父为父，当以天父为父。”又无祖宗姓氏。又，因为只能尊天主之一天，所以“西人尊一本，姓氏之事不详。……春秋时中国亦如今之泰西，人人自以为天子，一视平等，无尊祖敬宗之义。圣人以天子专属帝王，公卿以下收族敬宗，乃详姓氏之学。”见《公羊春秋经传推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第848页。

⑤ 廖平：《天人论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第551页。

只要将各种形式的宗教放到一起对比，很容易就可以得出“拜物教是所有宗教的起点”^①的结论。廖平就是以拜物教作为世界宗教发展起点，那些还在赋予自然界诸物以神秘性而加以崇拜的澳洲、非洲，自然就被他视为了人类文明的最低级形态，这种宗教形式也随之被看作是“蛮野之神权”。经历过了拜物教或多神教^②之后，人们神灵观念发展为只尊奉以为至高无上的、更加完满的神，于是就出现了一神教。这就是欧西耶教的形态。欧西在扫除拜物教之后建立起了专尊一天的耶教，所以具有强烈的排他性。廖平将耶教专奉一天与中国三代时期的“天”“帝”比附，认为这不过是宗教发展形态的一环，而且这种排他性不够圆融，算不上高级形态。中国的宗教发展，“初则多神教，继乃为一天教，经义改为至尊一天而庶祀百神，仁至义尽，法良意美”。更为高级的宗教，是将专尊一天的权力集中在元首天子一人，保证政教的统一；同时，“官事各有专司，神示五祀，风雨日月寒暑，不能不有神”，百神一统于天，故而允许庶众祭祀百神。这样一来，既是推尊一神，没有排斥百神，一而多，多而一，是宗教最高的圆融形态。

廖平以伦常礼教作为衡量人类文明进化的标准，通过文字形态、人伦意识、宗教形态等维度的比较，得出了中国文明高于欧美文明的结论。但从现实的角度来看，中国在清末以一种极为被动的方式与欧西文明相遇，这场邂逅中“文明”的中国被廖平视为“野蛮”的欧美数次痛击，展现出了“在物质和制度上的一些不可否认的先进性”。^③如果承认这种中弱西强局面的存在，如何解释这种现象？又如何走出这种困局？这是廖平必须面对的问题。

3. 改文从质与文质合通

中西文明的碰撞，并不只是一场精神文明的较量，更是一场物质和制度实力的角力。若干次的战争败局，让晚清国人产生了自我怀疑甚至开始自我重估。他们的怀疑已经逐渐从物质的层面蔓延到了传统统治秩序的表层，甚至触碰到了儒教中国的政教秩序核心。“有效制度供应的匮乏”，^④让天朝

① 麦克斯·缪勒，金泽译：《宗教的起源与发展》，上海：上海人民出版社，1989年版，第38页。

② 在廖平的语境当中，拜物教实际上与多神教是等同的。从现代宗教学的角度来看，二者的区别显然是巨大的。

③ 唐晓峰：《地理大发现、文明论、国家疆域》，收入刘禾主编：《世界秩序与文明等级：全球史研究的新路径》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年版，第22页。

④ 干春松教授解释“有效制度供应匮乏”说：“原先对社会行为具有绝对权威的社会规范和意义

上国的文化自信已经不足以回应国人与日俱增的质疑。在这样的背景下，戊戌变法的那一年，廖平写下了《改文从质说》这篇长文，用传统经学中的文质论回应了“中国礼法政制摇摇欲坠的历史时刻的中西之辩”。^①

“文质”这一概念有两个解释的维度，一是前述《论语》中就个人性情和君子人格而论；第二是从治国之道的维度。作为治道的“文质”大致兴盛于汉代的公羊家，并被赋予了强烈的“改制”含义。冯友兰先生所说：“春秋公羊学的基本精神是‘改制’。”^②《公羊传》中没有直陈改制之说，此说乃始见董仲舒。董仲舒在将以西狩获麟视为孔子受命之符后，就明确将《春秋》视为改制之作。^③所谓改制，是基于一个新王朝建立的角度而言，体现在对旧王朝的各项旧制度基础上的革新。因此，在公羊学的传统中“改制”就有两个层面的意义。首先，从“新王”之立而言，为了彰显自己乃是受命之君，应天改制。^④新王乃是受命之君，并非继承前代王朝而来，如果完全因袭旧朝礼乐，就成为了继体守文之君。为了与前一代王朝区别开来，通过变名号、改正朔、易服色等方式来表示出本王朝与前朝的不同。从这一层面来看，“所谓改制只是一种表示……只是一种形式上的变更”，^⑤并没有涉及实质性改革，其目的在于“顺天志而明自显”以及“变易民心，革其耳目”^⑥，表明自己受命于天的政权合法性，此为时王之制。

但是，世乱时易，王朝的变革也必须有变革旧制度的实质性方面。所以，改制之另一个更重要的层面，就是救衰补弊。^⑦一代王朝在经过长期的发展，其制度会出现弊病，这也是王朝天命衰微的表现，所以“王朝之更迭，实为制度精神之变化”。^⑧新兴王朝的改制就需要有所“损益”，损其不合时代

系统已经缺少广泛的认同，社会便不再具有先前所有的稳定和凝聚力。”干春松：《制度化儒家及其解体（修订本）》，北京：中国人民大学出版社，2012年版，第147页。

① 刘小枫：《海德格尔与中国》，上海：华东师范大学出版社，2017年版，第99页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编·中》，北京：人民出版社，2001年版，第100页。

③ 董仲舒《春秋繁露·符瑞第十六》：“托乎《春秋》正不正之间，而明改制之义。”

④ 《春秋繁露·楚庄王》：“今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理，受命于天，易姓更王，非继前王而王也。若一因前制，修故业，而无有所改，是与继前王而王者无以别。受命之君，天之所大显也。”

⑤ 杨向奎：《汉武帝与董仲舒》，《译史斋学术文集》，上海：上海人民出版社1983年版，第110页。

⑥ 《白虎通·三正》

⑦ 董子《对策》云“先王之道必有偏而不起之处，故政有眚而不行，举其偏者以补其弊而已矣。”

⑧ 曾亦，郭晓东：《春秋公羊学史》，上海：华东师范大学出版社，第260页。

者，益其时代需要者，这样产生的新制度是基于旧制度之上的完善，即改制救弊，此圣人方能为之。中国制度的两种基本面向，就是文与质这两种价值精神的呈现：“文”，崇尚“尊尊”；“质”，崇尚“亲亲”。^①儒家传统的政治理想追求的是一种文质合中的良善政制。在公羊家看来，孔子作《春秋》就是为了救周之文弊，^②其方式就是以殷质折衷损益周制，所谓“改周之文，从殷之质”，^③即改文从质。后世儒者论孔子救弊改制的关键就是在“文质再而复”的理论框架下进行的纠偏。换言之，继文以质或继质以文的循环损益就是孔子改制所传递百世治道。

廖平非常重视孔子“改文从质”的思想，所以他认为之所以孔子被尊为素王，一个重要的方面就是因为他“从质”：

或问：《王制》制度，孔子全用殷礼，抑亦别有所本？……大约孔子意在改制救弊，……《殷本纪》伊尹说汤以素王之法，与《春秋》素王义同。史公素王妙论，亦以伊尹为主，岂“素王”二字亦从伊尹来耶？说者以素为从质之义，史公论范、计，亦质家意。岂素王为伊尹说朴质之教，孔子欲改周文，仿于伊尹从质之意而取素王，故《春秋》多用殷礼耶？^④

“素”在质朴、朴实的含义上本就可以与“质”相通。廖氏以“质朴之教”解“素王”，^⑤“素王”所指就不再是某个特定人物，也并非与殷制直接等同，而是代表了一套以“质”为核心精神的政教体系。孔子“仿于伊尹从质之意而取素王”，目的是“改制救弊”，核心是损益文质。孔子该文从质之义，廖平数言之：

《春秋》去文从质、因时救弊。^⑥

① 《史记·梁孝王世家》：“殷道亲亲者，立弟。周道尊尊者，立子。殷道质，质者法天，亲其所亲，故立弟。周道文，文者法地，尊者敬也，敬其始，故立长子。”

② 《论衡·对作篇》：“周道不弊，则民不文薄；民不文薄，《春秋》不作。”

③ 何休解诂：徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，北京：中华书局，2007年版，第174页。

④ 廖平：《今古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第63页。

⑤ 司马贞《索隐》云：“素王者太素上皇，其道质素，故称素王。”葛志毅教授认为“太素上皇”似为草昧初开时的氏族部落时代之酋长。见葛志毅：《玄圣素王考》，《求是学刊》，1992年第1期。

⑥ 廖平：《今古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第72页。

《王制》所言皆素王新制，改周从质。……其意全在救敝，故《春秋》说皆以为从质是也。

廖平之所以对孔子的“改文从质”之说如此津津乐道，并不只是出于经学家的文字游戏，而是有着他极为深切的现实关怀。晚清时期，列强林立，国运衰微，原有统治秩序岌岌可危，以西法变中法的呼声随之而起。中国该往何处去？廖平将中西之别比作文质之分，将古老的文质损益与中西变局联结起来。^①从文明论的角度来看，在他所构建的全球文明秩序中，中国的文明程度是高于欧美的，进化遵循先质后文，所以西方是质、中国是文：

《论语》文、质即今中、西。^②

文明论上看，中（文）当然高于西（质），但是这并不能解释中弱西强的时代格局。所以，廖平又将这个中（文）西（质）的配比加入了治国之道的诠释维度，文和质就成为了中国和西方政教制度的精神特征：中国尚文，西方尚志。廖平说：

文为中国，质为海外。文详道德，质详富强。^③

以今日之中国论，则诚所谓文敝，先师所谓周末文敝者，为今之天下言也。服习孔教久，则兵食之事多从简略，故百世以下，则以文质合中为一大例。^④

文、质代表中西两种政教制度的内核：“道德”和“富强”。中国尚“文”，偏务于伦常道德，长期服习文教，晚清时已经是文弊积重；此外，在秦汉以后，中国长期处于一个大一统的天下之中，没有真正意义上的强劲外敌，也就没有太多的武力需求，兵事也就没有得到长足发展。这就是中国衰弱的原

^① 丁亚杰认为，廖平写作此文的目的，“其实就是变法维新，但后者易启争执，遂以改文从质为名，以传统思考形式，探索时代新题。”可备一说。丁亚杰：《清末民初公羊学研究：皮锡瑞、廖平、康有为》，台北：万卷楼出版公司，2002年，第342页。

^② 廖平：《公羊春秋经传推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第744页。

^③ 廖平：《公羊春秋经传推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第724页。

^④ 廖平：《知圣篇》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第356页。

因所在。^①西方尚“质”，专务民生民用、积累财富、精于科学工业，但不事礼教，所以在物质文明方面尤为突出，此为“富”。此外，廖平认为欧美长期处于一个类似春秋战国时期交相混战的国际格局中，各国不以礼序相交，而是群雄角斗，彼此杀戮，这让他们在这个过程中逐渐增强了军事实力，此为“强”。这正是西方在当时强于中国的原因。那么如何改善这种中弱西强的时局呢？

依照公羊家“文质再而复”的理论，孔子作《春秋》立王法，就是以殷之质救周之文弊，故《春秋》取质法。既然当下的中国已经陷入文弊之中，那么改制的方法就当遵循孔子的教诲——改文从质。今文家多认为《春秋》是为救周弊而作，不过，《春秋》是否又仅仅是为了救周弊而作呢？汉代有的儒者就认为《春秋》乃是专为汉立法，如王充曰：“《春秋》汉之经。孔子制作，垂遗于汉”（《论衡》），又有“孔子近圣，为汉定道”^②云云。这似乎是以孔子《春秋》质法为一时救弊之法。但如果这样一来的话，行《春秋》质法数百年以后“抑将再生孔子更作改质从文之《春秋》耶”？孔子作《春秋》也就不具有为万世立法的意义了。当然后儒一般都不将《春秋》之“救文以质”坐实为改制定准，而是将其视为一套补衰救弊、文质相继改制观念，以文继质还是以质继文，要根据文质循环和所处历史时期的具体实际来确定。正因为这样，同样是以“文质”的概念来说明当时中国的社会特质，康有为就得出了至少在理论上与廖平相反的结论：中国学习西法是以西方之“文”补中国之“质”。^③廖平坚信“六经为万世而作，不专主救文”，^④《春

① 这不仅仅是廖平的看法，也可能是流行于当时的看法，如宋育仁就曾说：“天下之说曰：今日之病在尚文之弊，诚是也”。见宋育仁《庸书》序，收入《陈炽集》，北京：中华书局，1997年版，第1页。

② 《韩勅碑》，转引自皮锡瑞撰，周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2012年版，第80页。

③ 康有为此说仍是以孔子作《春秋》救弊立论，不过康氏依据孔子“从周”等说，认为《春秋》不是质法，而是文家法，以文质循环推之，则清为质弊，需要以文法相损益。康氏曰：“天下之道，文质尽之。然人智日开，日趋于文。三代之前，据乱而作，质也。《春秋》改制，文也。故《春秋》始义法文王，则《春秋》实文统也。但文之中有质，质之中有文，其道递嬗耳。汉文而晋质，唐文而宋质，明文而国朝质，然皆升平世质家也。至太平世，乃大文耳。后有万年，可以孔子此道推之。”（见康有为：《春秋改制第五·文质》，《春秋董氏学·卷五》，北京：中华书局，1990年版，第121页。）不过，虽然廖、康对中国与西方的文质定位不同，但都在不同程度上主张学习西法，见下文详论。

④ 廖平：《经话甲编》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第199页。

秋》是“百世不易之经制也”，而非一时救弊之法。^① 不过与其他儒者不同的地方在于，他既否认了“改文从质”是针对周弊而发而《春秋》是质家法，也否认了后世因为实行“改文从质”而出现了文法、质法王朝交替。在廖平心里，孔子的“改文从质”是一句空言，或者说是一句预言，是为两千年以后中国走出困局而开的救弊之方。

廖平指出，治道意义上的“文质”有两种不同的语境，即在“中国与外国分”的文质和“中国与外国分”的文质。前者的实际上只是不同表现形式的“文”家法，而后者的才是一文一质两种不同的治道。在他看来，孔子改制虽说“从质”，但实际上是在周文基础上兼参四代而作出的文质合中之法，可视为人类文明的终极制度大纲，所以并无“改文从质”之实。不惟如此，以后的两千年中，中国都也没有真正实行过“改文从质”。但是，公羊家视孔子的文质损益之法为百世可行的治道，后世王朝皆依照文质循环而改制，这又当如何解释？廖平没有否认此说，只是指出，自秦以后的王朝改制属于“中国与外国分”的文质循环，因革的内容主要是应天改制和填充孔子的制度大纲：

孔子于周有所加隆，非因陋就简，惟求质朴。故《论语》以损益为言，而《荀子》主尚文为说。从质义本三统，孔子既定一尊，又以三统通其变，皆指后王法夏、法殷而言，非谓既往之夏、殷、周。又其所用之法，亦于经制中分立三品。……古书三代之说，有可循环者，有不能循环者，皆经说之三品，以为后王之法者。盖忠、质与文，本从后相比较品鹭之语。在三代皆为因时制宜，非夏、商有文乃抑而不用，至周故意改文也。文明日开，不能复守太素，非夏、殷旧制实可用，特为三统而改，继周不能用夏礼，亦不能用殷礼，踵事增华。夏末已异禹制，汤承而用之；商末已变殷制，周承而用之；周末又渐改，孔子承而用之，故有加文之事。三统之说，惟服色可变，以新民志；至人事宜俗，不能相循。^②

① 廖平：《改文从质说》《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第522页。

② 廖平：《今古学考》，《廖平全集·1》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第111页。

“古者三代历时久远，由质而文，至周略备”，虽然说孔子改制是“从质”的，但这并不意味着按照一种“退化式”的历史循环回到简陋质朴的社会状态，甚至孔子还觉得周代的制度尚有不够完备的地方而有“加文之事”。孔子的制度设计就是在周制这一当时文明程度最高的政教系统基础上，“斟酌四代之礼”而成。所以，当时在廖平看来，孔子已经制作了一个文质兼备而百世可行的制度大纲，这是不可改变的根本制度。不过孔子所制作的也只是一个宪纲，后来王朝需要根据各自的社会实际情况去补充或纠偏具体的内容。此外，王朝更替，为了表明受命新君之政权合法性，^①不得不对前朝制度有所改制，所以在“不易”的制度大纲当中又“造此三统之变以通之，使之循而改作”。三统循环又与文质往复相配合，后来兴起的王朝改制皆依据这一原则而有法夏、商、周三代而王以及文质相继之说。所以，后世的三统和文质循环，实际上是“法三代而王”的循环应天改制，主要是“改正朔、易服色、明堂之三式、社树之三种”等“变易以新耳目”之事，并没有改文从质之实。从进化文明论来说，中国自孔子以后就行文明之法，之后只会愈加“文”，所以中国已经没有“质”法之说，内部也缺乏足以推动“改文从质”的“质”的力量，所以用来救弊的“质”的因素只能是来自于中国以外的文明，这正是“中国与外国分”意义上的文质：

中国文弊已深，不能不改，又不能自创，而仰给于外人。

海禁大开，中西交通，一种与中国文明迥异的文明形态出现在中国面前。此时的中国，在工业生产、军事外交、经济科技等物质文明方面呈现出了疲敝之态，却又苦于没有自我更新的动力和资源。相较而言，欧美为代表的西方文明在物质文明上成就突出，但人伦礼教方面与中国的差距甚大。这在廖平看来，刚好就是“文”和“质”两种不同的文明形态。这时的廖平大悟，孔子“改文从质”的救衰之方不正是针对此时文弊已久的中国而开的吗？他说：

^① 刘国民教授指出：“新王之受命改制有重要意义：一是表明新的朝代已经到来；二是昭示王权天授的神圣性、权威性。”刘国民：《董仲舒之“三统”说——兼论“天不变，道亦不变”》，《衡水学院学报》，2018年，第4期，第39-46页。

孔子论质之弊曰野，野者鄙陋，与都士相反，泰西不重伦常，绝于名教，极古今中外之变，而求一与文相对相反之质，非泰西而何？文弊不指东周，则质之不主《春秋》明矣。^①

夫《春秋》固百世不易之经制也，所谓文弊者不主当时之周，而二千余年后用文以治之中国也。所谓质家亦非郑、莒、滕、杞礼失而后求之野者也，质家者何？今之泰西诸国是也。

他将西方的政治法令与孔子之法进行比对，发现许多相合的地方，这恰恰印证了孔子之法的普遍意义，也证明了“改文从质”的可行性。但是，传统中国有夷夏外内、夷夏大防的观念，当时的一些维新人士所提倡的参用西法，招致诸多保守儒者“以夷变夏”的批评。在廖平所建构的世界文明秩序中，西方文明是野蛮的，那么“改文从质”是否就意味着“以夷变夏”，这是廖平不得不做出回应的问题。

首先廖平从儒家经典依据作出回应。传统的夷夏观念中，除了严夷夏之大防之外，还有夷夏进退，用夏变夷之说。通过儒家经典与西方天文地理学知识的互阐，廖平阐明了孔子之法的全球视野。这个视野的转变，扩大了夷夏的视野，表明了“圣人化去畛域引而进之”的开放与包容。并引《论语》《说苑》中孔子不忍于子桑而“欲以吾之文化彼之质”以证明。又举《禹贡》为例，指出“九州”之大，正是圣人以华夏自居而隔绝夷狄的结果。所谓的“改文从质”，从中国的角度看，似乎只是以西变中。但从另一面看，西人“灾患已平、饱暖已极，自新无术”，他们同样需要中国的文教。而且，他们对我们的需求远比我们对他们的需求要多、要宝贵。在这个过程中，我们实现了富强，还广布了孔子之教。如此，与其说这是“以夷变夏”，毋宁说是“以夏变夷”。

另外一方面，既然人类文明的发展是趋“文”的，那么“文”本身就是优越于“质”的。按照孔子的教诲，所谓“改文从质”绝不是单方面地把“质”放置于绝对优势的地位，更不是用“质”来代替“文”，这既不符合进化公

^① 廖平：《改文从质说》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第522页。

理，更是没有现实可操作性的。换言之，用夷变夏，廖平自然也是不会接受的。那么他的“改文从质”是在什么意义上参用西法呢？他说：

夫工械算计，本为泰西专长；形上之道，维我独优。以有易无，各得其所。^①

中取其形下之器，西取我形上之道。日中为市，交易得所而退，文质彬彬，合乎君子。此文质合通，百世损益之大纲也。中外各自有长短弃取，是为交易。

以传统儒家的观点看，中国所以为“文”，西方所以为“质”，根本区别就在于伦常礼教，这是大本、是“形上之道”，也是夷夏之辨的关键。所以，廖平的“改文从质”简单来说就是“取长补短”。“从质”并不是要舍道求器、舍本逐末，而是以西方的形下之器补中国的形上之道，充分吸收西方富强之术，增加中国“质”的方面。这个过程，廖平以“市场交易”喻之。我们可以借助这个微妙的比喻观察其“改文从质”说的一些思考。第一，要求中国必须主动对外开放。世界的打开、中西的交通，在廖平看来并不是一个被动的偶然事件，而是一个让中国礼失求野、走向富强的天赐良机。中国应该把握住这次机会，不能再以闭关锁国、绝人千里之外的姿态面对西方文明，所谓“则天之爱中国不可谓不厚，乃欲违天闭关自守而不生矜恻乎！”第二，主张通过平等和平的方式实现目标。在廖平看来，中国要救文以质，西方应以文益质，二者采长补短，各取所取，这就是一件双赢的好事。虽然廖平自始至终都没有放弃“中国文化中心主义”的立场，但也在这场“交易”而言，认为“以文质而论，彼此当互师”，二者的地位是相对平等的，方式也应该是和平的，这也是中西文明“文质合通”的基本原则。廖平的这个诉求或多或少是针对当时西方文明那种强势的入侵姿态而发的，毕竟中国是以一种被动的方式接受的西方。西方文明的入侵与廖平的诉求之间，也可以隐约看出文明观在当时的古今之变。^②

^① 廖平：《伦礼会成立宣告书》，《廖平全集·3》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1092页。

^② 唐晓峰教授指出：“古典的文野之辨，文明一方对于野蛮一方，除了要‘怀柔远人’、‘边境晏安’之外，基本别无所求，更恨不得以长城永久隔限其往来（中国和罗马帝国都修过长城）。此时的文

在他看来，文质交易，不仅不会动摇中国的纲常名教之本，而且还能够使中国的物质军事力量得到提高。改文从质，提高国家实力，那些因中国屡次被欧美战败而对礼教产生质疑的人心就可能被挽回，孔子之道也不至于摇摇欲坠。但是，这场交易存在着一个可能的矛盾：既然是取长补短，那么本就强大的西方文明若是增进“文”的方面，那么岂不是如虎添翼，中国依旧还是处于弱势。廖平对此却极为乐观，甚至还畅想着这场交易将是“中弱西强”局面的“转移之机”。他的理由简单粗暴也显得荒唐：“即此文质交易，而后我日臻于实用，彼日肆于虚文。我既然日以强，彼必日以弱。”^①当然，从他的理论角度来看，也可以理解。毕竟他认为古老的中国文明已经远远超过了西方文明，欧美即使服膺礼教，短时间内只能学到皮毛不说，要想达到中国的程度，还是为时尚早，所谓“彼处其难，我处其易，彼得者少，我得者多，彼得者虚，我得者实，彼之所得，我应之也裕如，我之所得，皆其历困苦焦劳而始获者也”。中国则不然，对西方的形下之器“拿来”即可，文明富强指日可待。

廖平“改文从质说”虽然自谓以追求全球文明的文质彬彬为鹄的。但很明显此说的提出一开始就是立足中国自身的危机四伏的现实处境。正因如此，功利地吸收西方文明中那些可能给中国带来富强的因素才是此说的实际目标所在。廖平的“改文从质说”的理论范式，本质上就是对其师张之洞“中学为体，西学为用”说的延续。晚清的以来，儒教中国处在一个中西角力、古今嬗变的动荡局面中，变法似乎成为了所有有志之士的共同选择。但是，如何以它山之石攻玉，却有着各种不同的选择。即便在儒教内部，也存在很大的分歧。其中一个主要的焦点即是否要放弃作为儒教核心价值的伦常理念，革新教化体系。显然，廖平是站在了捍卫孔教的立场上。他将文明论视野和传统儒家文质观念联并，倡导向西方的富强之术学习，为中国改制和吸收西方的制度文化提供理论基础。另一方面，他高举中国文教的优越性，力图维护“圣人所以为圣人，中国所以为中国”的中国文明的主体性，不至于在改文从质的过程中“用夷变夏”。

明一方对于野蛮一方，却要侵入、统治、剥夺。”参见氏著《地理大发现、文明论、国家疆域》，前揭书。

① 廖平：《改文从质说》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第522-526页。

4.2 “三纲”与“平等”

如前所述，廖平从进化史观与政教关系的角度论证了中国文化与西方文化的特质，并得出“中文”较“西质”先进的结论。而中国的政教制度既然先进于西方，那么当时士人所艳称的西方耶教思想与民主制度，在廖平看来，自然也是落后于中国政教水平的“野蛮之制”，不可因此而黜三纲、废君相。因此，为了论证经学政教的优越性，廖平首先要论证的，就是孔经的“三纲”之说优于西方的“平等”思想。

按后世的理解，“三纲”之说首倡于汉代，一般指“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。最早奠定“三纲”理论雏形的则是《白虎通》，其中《三纲六纪》一篇引《礼纬·含文嘉》之说，第一次明确提出了“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的说法，并将“纲”的含义确定为“纲纪”。合而言之，即臣子以君主为纲纪、子女以父亲为纲纪、妻子以丈夫为纲纪。汉儒的“三纲”说有两个较为重要的理论创见，其一即规定了“三纲”中六种身份在各自的伦理关系中所应尽的义务，如《三纲六纪》说：“父子者，何谓也？父者，矩也，以法度教子也。子者，孳也，孳孳無已也。故《孝经》曰：‘父有争子，则身不陷于不义’”^①，这是以“法度教子”为父之责、以“孳孳无已”为子之责；其二则是明确了这三对关系中的主次之别以及主从之分。^②汉儒以“三纲”为效法“天、地、人”之道的基本人伦法则，是维持社会秩序乃至整个国家运转的重要基石，这种思维也深刻地影响了后世之人对人伦秩序和治国理政之间关系的理解。因此，“纲常立国”的思想基本上贯穿了汉之后中国历代王朝的政治统治。

而“三纲”之说发展到了晚清，基本已经被固化成主从尊卑的代名词。谭嗣同曾在他的著作《仁学》中猛烈地抨击了这种主从尊卑带来的弊端：“君

^① 班固撰集，陈立疏证，吴则虞点校：《白虎通疏证·卷八·三纲六纪·论六纪之义》，北京：中华书局，1994年版，第376页。

^② 事实上，汉儒只是在前说的基础上，明确了这三对关系中的主次之别以及主从之分，并不意味着某一关系内的主导者可以凌驾于道德义务的规定之上。但这种“明确”却在一定程度上蒙蔽了儒家倡“三纲”的原意，以致后世之人凡提及“三纲”，首先想到的更多是主从尊卑，正如学者方朝晖所认为的：“后人将‘三纲’普遍地理解为‘君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲’，并不符合‘三纲’的最早提出或论述这的本义。……应该说，‘三纲’的含义在后世有了演变，《含文嘉》的理解方式逐渐取代了董仲舒、《白虎通》的理解方式。”参见方朝晖：《“三纲”与秩序重建》，北京：中央编译出版社，2014年版，第11页。

以民桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻。”这足以证明在晚清的士人看来，以“三纲”为代表的传统纲常名教早已成为了倚强欺弱、以尊凌弱的借口，是导致社会不公、“仁”道不存的罪魁。而对传统“三纲”论冲击最大的思想之一，无疑是西方基督教、天主教所推崇的“自由平等博爱”。

“自由平等博爱”所倡导的人人平等恰好与提倡尊卑主从的“三纲”之说形成了鲜明的对比，因此，在传统价值观动摇的晚清，“自由平等博爱”之说自然构成了“三纲”思想的最大威胁。在《辛亥革命前十年间时论选集》中，曾收录辛亥革命前一位署名“愤民”的作者所写的《论道德》，其中便以中国传统纲常名教贬为“人为之道德”，而“自由平等博爱”则是“天然之道德”：

有天然之道德，有人为之道德。天然之道德，根于心理，自由平等博爱是也；人为之道德，原于习惯，纲常名教是也。天然之道德真道德是也；人为之道德，伪道德是也。……中国数千年相传之道德，皆人为之道德，非天然之道德也，皆原于习惯、纲常名教矫揉造作之道德，非根于心理、自由平等博爱真实无妄之道德也；皆伪道德，非真道德也。^①

从这段文字来看，这些思想较为激进的士人有感于中西国力差异之巨大，开始将中国的落后归咎于“三纲”思想，并倡导以西教平等博爱的理论来替代三纲。用廖平的话来概括，他们的观点主要是“三纲弱我，平等强西”。激进士人的这种言论自然引起了另一些坚持纲常立国的士人的不满，廖平的老师张之洞、同好宋育仁等都曾对动辄废纲常的社会思潮表达过不满。而廖平自然也不能与恩师挚友思想相左。只不过廖平在论“三纲”时，更加注重挖掘“三纲”本身体现的人伦自然差等，并以此为据来驳斥耶教“平等”之说。

4.2.1 “专主一天”与自然差等

前文曾提到，在廖平看来，文教是影响一国之政治制度的基本因素，那么他欲批判西方政治所极力倡导的天赋人权、自由平等思想，自然要先从

^① 愤民：《论道德》，《辛亥革命前十年间时论选集·第三卷》，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年版，第847页。

作为源头的文教出发。在廖平看来，西方平等思想的源头是基督教“专主一天”的宗教信仰。廖平说：

西人主天，人人自以为天子。^①

泰西言大同之学者著有专书数十种，大抵皆出于教宗，本于墨子兼爱，与张子《西铭》之旨相同，推博爱之指归，固有天下一家、中国一人识量。^②

廖平认为，正因为西方宗教专主一天，所以人人可奉天、人人可称天子，无尊卑等差；而西方政治思想之所以主张自由平等之说，其源头即由此而来。然而廖平并不以耶教的“专主一天”为西方文明较中国进步的表现，他不但断定耶教的主张与墨家兼爱之说、张载《西铭》之旨相类，更认为这种“专主一天”的信仰是中国春秋以前早已经历过的宗教阶段。廖平说：“西人专奉天，不祀别神，是一本之说也。中国当圣人未出之先亦同泰西，以天为主”^③，又说：“中国本如祆教，专奉一天”，将孔子未出以前中国宗教的性质判定为与耶教相类的“专主一天”^④，这显然是将耶教贬为了孔教之前落后的、不成熟的发展阶段。在廖平看来，“专主一天”、“人人自以为天子”的落后性主要体现在它抹杀了天然存在于人伦之中的差等区别。廖平说：

盖法必顺情，爱有差等；世界万有不齐，至平中，尊、卑、智、愚，仍有不平者在。今号召于人曰平等，其家婴孩平父老、仆隶平主人、婢妾平家主，何可施行？民主统一国发号出令，何能与农工商贾皂隶臧获等量齐观？……因尊卑贤否判以差等，自然之势。^⑤

① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第803页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第849-850页。

③ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第908-909页。

④ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

⑤ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

廖平此处显然受到了孟子“物之不齐，物之情也”思想的影响，认为“世界万有不齐”是自然之事，即使人类社会发展到“至平”的阶段，作为个体的人之间也存在天然的差异。廖平所论之差等，大略可分作两个维度：一是智愚与贤不贤的差异，如廖平所说，一国之发号施令者，其为国立政的本事自然高过农工商贾皂隶臧获这些各有其职的寻常百姓；二则是所谓的“爱有差等”，廖平此处的表达较为隐晦。“爱有差等”是儒家伦理学中的经典命题，以孟子“亲亲、仁民、爱物”^①之论最为明切。在儒家看来，人对他的情感会随着血缘关系的逐渐疏远而不断淡化，因而人与直系血亲的感情最浓，旁系血亲次之，而与血缘外之人则形同陌路。不但如此，儒家意识到人处在不同人伦关系中，其情感也有不同的处理方式，于长辈为“敬”，于平辈为“友”，于晚辈则“慈”，各有表达，这就是所谓的“爱有差等”。在廖平看来，当时社会思潮极力推重人人平等，使“婴孩平父老”，正是抹杀了“爱有差等”这一人伦之自然。人与人之间不同类型的差等关系决定了人际交往中往往存在主与从、尊与卑的关系，因此在廖平看来，因人之尊卑贤否判以差等，本身就是“自然之势”，并非一句“人人平等”的倡导便能改易。

既然廖平以差等为“自然之势”，那么他自然要论证此“自然”具有普遍性，非中国人之自然，而是全人类之自然。廖平认为，西人的人伦常理中也有差等，只不过囿于耶教“专主一天”信仰之局限，西人不能明辨人伦差等，而反以平等博爱为天然公理。廖平说：

即以西人论，主、仆同也，而仆不能用主之名；父与子同也，而拜天者必称天父；妻与夫同也，而各国使臣并无以女充其任者。盖其平等之中必有智愚贵贱，以智统愚。以贱下贵，天理人情之自然，不惟中人如此，西人亦万不能离也。^②

^① 《孟子·尽心上》：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”赵岐注曰：“先亲其亲戚，然后仁民；仁民然后爱物。用恩之次也。”（参见焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义·卷二十七·尽心章句上·四十六章》，北京：中华书局，1987年版，第949页。）朱熹进而认为：“亲亲、仁民、爱物，三者是为仁之事。亲亲是第一件事。”（参见黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类·卷第二十·论语二·学而篇上·有子曰其为人也孝弟章》，北京：中华书局，1986年版，第461页。）

^② 廖平：《公羊春秋经传推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1421-1422

廖平指出，西方耶教虽然贵人人平等，但从事实的角度看，西人也有主仆之分，且仆人不得用主人之名；也有父子之别，因而西人称上帝为天父；也有男尊女卑，因而各国使臣中无一女子。在廖平看来，西人的日用伦常中也存在着智愚贵贱、高低尊卑之分，可见虽然西人倡导平等，但平等中仍然有差等。由此，廖平得出差等为“天理人情之自然”，不但适用于中国人，在西方人身上也无例外。廖平甚至认为，耶教本身的教义其实已经包含了尊卑之义，《旧约》《新约》中绝无“绝伦”、“平权”之说。廖平指出：

旧新两《约》，主仆、父子、尊卑，令从详矣。^①

恶西教者皆云西人废绝伦常，今案绝伦、平权，两约绝无其说。^②

廖平从圣经新旧约中拈出主仆、父子等称谓，并以此为据得出耶教无“绝伦”、“平权”之说，这显然是未能深入基督教教义本身来探究。但廖平举新旧约之例的目的也不在于辨析耶教教义，只是为了给自己论证人伦差等的普遍性增添一条更为有力的论据：西人既奉新旧二约为平等博爱思想之神圣源头，那么如若新旧二约本身包含了主仆、父子、尊卑等说，西人的平等之说便会陷入自相矛盾。由此，平等之说便失去了“天然之道德”的地位，而西人日用而不知的人伦差等才是普遍存在于全人类的“天理人情之自然”。

4.2.2 “一本之教”与“三本之教”

由廖平批判耶教“专主一天”、无视差等这一点来看，我们就不难理解他为何极力推崇三纲、并将三纲视为较耶教更为进步的文教思想，因为“三纲”的依据便是人与人之间的差等。因由耶教“专主一天”信仰导致的差等缺失，廖平断定耶教为孔教诞生之前尚未成熟的宗教形态。但廖平并未对“专主一天”信仰进行全盘否定。在他看来，这种思想适用于某个特定的历史阶段。廖平说：

页。

① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1186-1188页。

西教利于闢荒，紛爭戰鬪，力征經營，其教固合時宜，若大統以後，長治久安，專心文教，以絕亂源而臻上理，則西教固尚嫌簡陋。……至專尊一天，不祀諸神，西士未免主持太過。^①

各洲初辟，皆屬蠻野，淫殺酷虐，不受繩墨，豈能遽繩以繁文縟禮？故凡異教皆為聖經前驅，先以博愛守貞止其殺淫，不致弱肉強食；已漸文明，然後徐引大中至正之道。中土如此，西國亦然。^②

在廖平看來，“專主一天”的可取之處在於它適用於人類文明的拓荒之時。當時世界各大洲剛剛開辟，文明尚在屯蒙之時，正如中國之春秋，諸子爭鳴，不免征殺之事。當此之時，孔教這種成熟的文教思想對於各大洲而言失於繁重，必須先以一儀節簡明之宗教來勸止征戰，統合思想，而耶教的博愛、奉天之論則正合時宜。因此在廖平看來，耶教在西方國家大行其道並非逆歷史之潮流而行，反而正當其用。然而到了“大統”之世、文明進化之後，各國皆欲圖長治久安之道；然耶教不辯差等，畢竟失於簡陋，且不能緣情立法，因此便不再適用。此時便需要以一種明辨差等、禮文細密的宗教代替耶教。

而孔教“三綱”之說正是在人倫之差等的基础上，對“專主一天”這一舊有信仰的改造與細化。在廖平看來，孔子未興之前，中國也曾經歷過異教蜂起的宗教發展階段，而這些宗教最終同歸於祔教，是為了統一教義、變“多”為“一”：

蓋孔子未興以前，異教蜂起，故立祔教以正其趨。^③

中國祔教宗旨，與今日歐美相同，獨尊一天，以掃除多神教。

而孔教的興起則是在祔教“專主一天”的原有信仰的基礎上，以人倫差等為依據，又復變“一”為“多”。廖平認為：

① 廖平：《公羊春秋經傳驗推補證》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1186-1188頁。

② 廖平：《公羊春秋經傳驗推補證》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1186-1188頁。

③ 廖平：《公羊春秋經傳驗推補證》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1186-1188頁。

立一天以祛多神教，未立祆教患神多，既立祆教患神少。^①

又解释《仪礼》“子以父为天，臣以君为天，妇以夫为天”为：

由一天化为三天，因旧教推大之。^②

廖平将传统三纲的“父为子纲，君为臣纲，夫为妻纲”与《仪礼》中的“臣以君为天，子以父为天，妇以夫为天”结合起来，以“三天”为“三纲”之异名同谓。在廖平看来，孔教之“三天”即是由祆教之“一天”改良精进而来。孔子确立“三纲”，正是在“奉天”的旧有教义上，变“一天”为“三天”、变“一本”为“三本”：

异教已绝，仪法宜昭，故又创立诸法，因旧教奉天，由其知以推其类，曰子天父、臣天君、孙天祖、妇天夫，由一天以化数天，即由一本以变三本。^③

孔子为何要做出这样的变革呢？廖平解释道：

惟圣人立教，于天外别立等差统制之法。……圣人以天不可不主，又知等参之不能不分，于是创为三本之教，推广天主之义，而为之说，曰：“君为臣天，父为子天，夫为妇天。”既于天之外别立主宰，而君、父与夫仍袭天，盖君、父与夫所以代天宣化，分任其劳，而仍主天事。……以人代天，不使熙熙攘攘之众得直隶于天帝，而惟天子一人得主天。^④

在廖平看来，祆教“专主一天”的结果便是“使熙熙攘攘之众得直隶于天帝”，从而人人得以自称为“天子”，平等之义大兴，而差等之自然公理便因此淹没。孔子正是意识到“天不可不主，又知等参之不能不分”，才于“一天”之外别立君臣、父子、夫妇三种尊卑秩序，以君、父与夫为“尊”，直接事天，成为“代天宣化”的主宰者；而臣、子与妇为卑，虽不能直接事

① 廖平：《孔教祆教之比较》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第680页。

② 廖平：《孔教祆教之比较》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第680页。

③ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1186-1188页。

④ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第908-909页。

天，但只需分别事于君、父与夫，亦可达到“事天”的最终目的。在廖平看来，这样的方法既能够保证旧教人人“主天”之义，又能顾全差等之常情。换句话说，“差等”的建立，正是为了在顺乎人情的前提下实现“平等”，正如廖平所说：“盖差等正所以求平，至平中不无高下尊卑之别。至人别类，而三纲之义即寓其中矣。”^①

由此可见，廖平通过加入进化史观的思维，将耶教纳入中国宗教的发展历史，以其为孔教之前的宗教形态，其最终的目的仍然是想证明孔教之“三纲”较耶教之“平等”的优越性。廖平将耶教“专主一天”信仰看作是一种仅适用于文明初创历史阶段的、有局限性的宗教形态，其局限性即表现在对人伦之自然差等的抹杀，因而西人“平等”之说也是一种粗疏落后、不能顺合人情的理论。而孔教相较耶教的优越性恰恰在于它在“主天”的大前提下，依据人伦之自然差等而变“一”为“三”，因而“三纲”之说是较耶教之理论更为细密、更为贴合人事之常情的先进理论，正如廖平所说：“蛮野之区别有弊，平等亦有弊；文明之平等乃善，区别尤善。”^②

4.2.3 “野蛮之平等”与“文明之区别”

前文曾指出，廖平对“三纲”的极力维护是直接针对当时部分士人倡平等、废三纲之论而发。时人在接受了西方平等博爱之说以后，认为“三纲”所倡导的尊卑差等观念促使了强权对弱势的绝对压制，甚至直接将“三纲”斥为弱国的罪魁祸首。而在廖平看来，时人对“三纲”的抨击是出于对经传原义的扭曲，不知“三纲”本义正在敦促平等，而非倡导倚强凌弱。廖平说：

泰西宗教偏主一天，中人煽其说，遂昌言废三纲，以为三纲之义有违公理，凡君、父、夫可以任意苛刻臣、子、妻，皆求平等自由，以放肆其酷虐。经义之说三纲，为人父止于慈，君使臣以礼，不敢失礼于臣妾，小事大，大字小；初非使君、父、夫暴虐其臣、子、妻，如俗说“君父教臣子死不敢不死”者也。抑废三纲之说与放释奴隶同，考以奴隶待

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1421-1422页。

臣、子、妻，经、传绝无其说，如《春秋》“杀世子目君甚之也”、“弑君称人”、为君无道，父不受诛、许子复仇，夫人与公同言薨葬；就其大端而论，实属平等，并无偏重。于伦常中横加以奴隶之名，非宋以后之误说，则言西学者过甚之辞也。^①

廖平认为，时人之所以误解“三纲”，是将其看作使君、父、夫可以任意苛刻臣、子、妻的“压制”之法，而不知“三纲”之义并非仅仅针对位卑者而立，位尊者同样要履行相应的义务，如“为人父止于慈，君使臣以礼，不敢失礼于臣妾”。因此按经义本身来说，“三纲”不会允许位尊者肆无忌惮的暴虐行为。此外，廖平还反驳了时人将“废三纲”与“放释奴隶”等同，他认为，经传中从未有将臣、子、妻视作奴隶的说法，甚至位尊者若有暴虐之举，位卑者尚可起而攻之，如君无道而臣杀之，则不称“弑君”，这充分说明“三纲”之说是“就其大端而论，实属平等”。今人之所以将“废三纲”与“放释奴隶”相提并论，皆是受到了西学“平等”之说的误导。

在驳斥了时人对“三纲”的误解之后，廖平为了证明“三纲”之义与“平等”不相冲突，又重新对“平等”的概念进行了解释。廖平说：

近人误解平等，欲废三纲，以三纲初见于《白虎通义》，为汉儒所造。不知平等者，正谓君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇各有其道，为对等关系，不过君必统臣，父必统子，夫必统妇，举君则公、卿、大夫在，举父则长子、次子在，举夫则妻、妾在。^②

廖平认为，“三纲”所倡之“平等”不是要一视同仁地将权利赋予人们，而是在保留差等的前提下，规定人们无论身处何位，都要行使其相应的义务，正如经义所规定指“君君、臣臣、父父、子子”一样，各在其位，各有其道，才是“平等”之真义。而之所以要在对等的义务关系中立君、臣、父以为纲，在廖平看来，只是因为当时的社会条件下，“一君而多臣，一父而多子，一夫或不止一妻”^③，故需要以“一”为“多”之纲纪，方便统领。这种统

① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1421-1422页。

② 廖平：《群经大义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第660-661页。

③ 廖平：《群经大义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第660-661页。

领关系并没有改变“三纲”对尊卑两端的义务规定。因此，“三纲”之义与“平等”并不冲突。不但如此，廖平甚至认为“三纲”所规定的“平等”较耶教之“平等”层次更高。廖平指出：

西人臣对于君当绝对服从，应尽忠实之义务，子对于父无正当防卫，谨遵父之训命，妻对于夫无独立能力，必受夫之许可。而经传尚有君礼、父慈、夫义之说。由此观之，则西说反不如经说之平等也甚矣！^①

在廖平看来，西人的日用伦常中不仅也有尊卑之分，而且其尊卑尚不如中国之“三纲”，只强调位卑者对位尊者的绝对服从，而并没有对位尊者履行相应义务的规定。因此廖平认为，西人所谓的“平等”反不如“三纲”之“平等”完备。因此，以“三纲”为暴虐之渊藪、弱国之祸首的思想，不但对“三纲”旧说的扭曲，更是对“平等”新义的误解，如廖平所说：“经、传以尊统卑于平等大同之中。衡量轻重，君与臣平也，父与子平也，夫与妻平也，而其中究不能无尊卑区别，乃文明以后之区别，初非奴隶苛刻之比也。”^②

在证明了西人之“平等”不及“三纲”之“平等”完备的基础上，廖平进一步指出，近来耶教入华，其教义也有向“三纲”靠拢之处，这恰恰体现了耶教对“三纲”的认同，也证明了“三纲”是为中西所共同承认之自然公理，并非劣人一等之沉痾。廖平认为：

旧祆教不奉祖先，今传教者不禁人奉天地君亲师之神；此西人欲中人奉其法，而先改从中法。是师而后教，西教未行，中法已习，亦即三本之说也。考天主教初入中国，贵童贞，与佛同；居中国久，耶苏教遂改为夫妇同行，又不能自坚其说。此改西教以合中法之实证也。^③

廖平指出，耶教初入中国时不奉天地君亲师之神，且以女子童贞为贵，禁婚姻，这是“三纲”未立的表现；而久居中国后，耶教遂不禁人供奉祖先、

① 廖平：《群经大义》，《廖平全集·2》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第660-661页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1421-1422页。

③ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第908-909页。

夫妇同行，这便是耶教与中国的人伦秩序相互结合的表现，是“改西教以合中法之实证也”。除此之外，耶教在与中法结合的过程中，差等的观念也逐渐明晰，如廖平所云：“因尊卑贤否判以差等，自然之势，虽西律名分不及中法昭著，隐隐区别，初非混同一视。通商后，自改者多矣”，^①这是耶教以中国之纲常来自我改革的实例。在廖平看来，西人尚且接受中国之纲常名教并以此自新，中国士人却急于废止“三纲”而全盘西化，这是因噎废食、倒行逆施之举。廖平说：

以智统愚，以贱下贵，天理人情之自然，不惟中人如此，西人亦万不能离也。即流俗或有偏重之说，当引经传拨正，以杜其弊，无使滂流；如因噎废食，激于一偏之说，溃决堤防，变本加厉，不惟显弃中教，实亦大悖西俗。且纲常名教为文明之极轨，尊卑上下之等级，在西人方且潜移默化、日就绳墨，身居中土，久近圣教，乃反戈相向。不求平允，只务新奇，即为吾人之败类，终亦为西士所耻笑也。^②

廖平认为，“三纲”之说既为中西公认的自然之理，那么即是流俗之说对“三纲”有所曲解，也应当先正其说，而不是以西学新奇之说来质疑自然之理。并且，廖平既以纲常名教为“文明之极轨”，那么在他看来，随着历史的发展，西方如今奉行的耶教也必然会向着更为进步的孔教靠近。廖平坚信，既然当时的耶教已经潜移默化地接受了“三纲”之说，那么西人只要按孔教之道继续“推行无弊、积益求精”，则定会与孔教殊途同归，彼时耶教“专主一天”的“平等”之义也必定会被孔教的“三纲”思想所代替。因此，鼓吹“三纲弱我，平等强西”的中人在廖平眼中不但是国家民族之败类，更会沦为西人眼中的笑柄，可谓买椟还珠，贻笑大方矣。

① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1421-1422页。

4.3 “君相”与“民主”

廖平在比较中西文明时，一贯坚持西方文明尚处在中国春秋时期的发展阶段，这也是他论证中国儒家政教先进性的基本根据。在论证西方民主制度的弊端和局限性时，廖平依然沿用了这样的思维，认为当时西人所倡导的民主制度亦是中国春秋以前早已经历的政治形态，是“蛮野”之制度；而孔教所创之君相制度则是蛮野向文明迈进之后的、适用于未来“大统”世界的先进制度。

4.3.1 三等政体论循环

为了详细论证民主制度的落后性，廖平专门撰写了《忠敬文三代循环为三等政体论》，创造性地将传统儒学历史观中的“夏尚忠，殷尚敬，周尚文”与西方政治学中的“专制”、“民权”、“共和”思想联系起来。廖平说：

《礼》说：夏尚忠，其弊也野，则救之以敬；殷尚敬，其弊也鬼，则救之以文；周尚文，其弊也史，则更循环用忠。古有是说，三“尚”殊难实指，窃以世界时局考之，则所谓忠、敬、文者，即西人所谓专制、民权、共和也。^①

又：

尊君，故谓之忠。凡人当合群之初，以与禽兽争，必立君。君者，群也。初藉君以合群，战胜禽兽，非君不能存立，故奉君以为圣神不可犯。积久弊生，君暴厉于上，苛政至猛于虎，民不堪命，乃轰炸以复其仇。……平权以为殷之立敬，又为质家，与夏文相反，与忠反之民权也。吾国汤、武以后，降为二伯之共和，则以民权积久弊生，弑君杀相，国无宁岁，人心厌乱，天意随之视听，虽取民权，不得不参用君权，合夏、商、周为一治，故谓之文。物相参杂谓之文，《论语》“周监于二代，郁郁乎文哉”，此又蛮野之共和。从始至终，自孔子后则周而更始，再用夏

^① 廖平：《忠敬文三代循环为三等政体论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第553-554页。

忠。故《春秋》尊君，专明王法。^①

廖平将“专制”、“民权”、“共和”三中制度分别看作夏商周三代政治制度的基本特征，并分别以“忠”、“敬”、“文”概括三者的基本特征，这就是廖平的“三等政体论”。具体来说，廖平以夏朝为君主制度之开端，并认为“君者，群也”，君主制的最初建立主要是为了统合人群以与“与禽兽争”，没有君主则人民无法存活。因此在夏朝，人民“奉君以为圣神不可犯”，而这种“尊君”的观念便是“忠”。而以“民权”变“君主”之制则肇始于殷商，从廖平的表述来看，当以“商汤革命”为标志。商汤革命第一次以民众之武力推翻了夏王朝，廖平以其为“以臣伐君，为诛一夫”，是民众不堪忍受君主暴虐而“轰炸以复其仇”的结果，正是“民权”之首倡。而后世武王伐纣亦是效仿商汤，只不过周王朝建立后，周人考察殷代以来“民权积久弊生”，以致“弑君杀相，国无宁岁”，因而“二伯共和”之制兴。君权与民权相杂。廖平还创造性地将“文”解释为“物相参杂”之义，并认为经传之所以以“文”论周，就是因为周代的制度理念杂糅了夏代的君主专制与商代的民权思想，即“周监于二代，郁郁乎文哉”。这样一来，夏商周三代的历史发展就是在由“专制”到“民权”再到“共和”的政体变革中完成的。

可以说，廖平对三种政体的理解与严复在《天演论》中的阐释如出一辙。但廖平与严复的不同之处在于，他在“三等政体论”中加入了“三代循环”的历史观，认为“专制-民权-共和”并非线性的历史发展模式，而是循环往复式，即“共和”之后会回到“专制”，并且新的循环较旧有循环要更为进步。因此廖平以三代之“专制”、“民权”、“共和”皆为“蛮野”之政体，并认为下一个更为先进文明的新循环是由孔子开启的，即“从始至终，自孔子后则周而更始，再用夏忠。故《春秋》尊君，专明王法。”这种“三代循环”式的历史观受到了公羊学“三统”、“三世”之说的影响，“三统说”重循环，“三世说”重进步，廖平之说可以看作是二者的结合与创新。

^① 廖平：《忠敬文三代循环为三等政体论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第553-554页。

厘清了廖平“三等政体论”的具体理论建构，再结合廖平以泰西为中国之春秋的一贯主张，我们就不难理解为何廖平认为西方民主制是落后于孔教君主制的政体了，这是因为西方的民权之说仍然处于“蛮野”之循环中，尚未进化到孔教所确立的文明循环当中。廖平说：“《易》曰‘汤武革命’，以臣伐君，为诛一夫；正如法之大革命，美之独立。汤武世局，正与今西事相同。则古之汤、武，即今之法、美。”^①廖平将法国大革命、美国独立战争与中国商周之时“汤武革命”相比拟，可见在他看来，美法革命并非人类文明进步的标志，反而是文明初开、乱世甫定的表现。廖平认为，当时的西方国家倡导民主制度，正如商周之时的“汤武革命”一样，是因为他们尚处于乱世之边缘：

今海外政治家竞言平权、自由，中士亦艳称之。考平权之说出于封建苛虐以后，民不聊生，迫而为此。盖海邦开辟甚晚，荒陬僻岛，酋长苛虐；通达不隐，实为救时善策，国势少壮，因之富强。然此乃初离蛮野之陈迹，与《经》说不可同年而语。^②

在廖平看来，当时西方推崇民主制的目的与中国汤武革命之时类似，是民众不满君主苛虐而被迫“以臣伐君”。^③因此，西方之“民主”乃“蛮野”之“民主”，不可与孔经制度相提并论。而西方之所以迅速富强，也并非民主制所致，皆因西方文明初开、国势少壮；并且按照“三代循环”的历史演进模式，西方的富强也不会一直得以持续，将来“行之既久，朝气涣散”，必然“百弊丛生，不可胜言。”西人不知“三等政体论”之真谛，才以为民主制度乃进步之表现，不知中国几千年前早已经历并完成了政体的转变。廖平说道：

由春秋至今，细为分割，以千年为一周，吾国正当二次共和之时代，故不能谓之为民权，亦不能谓之为君权，盖已变野而文明。欧美见当初

^① 廖平：《忠敬文三代循环为三等政体论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第553-554页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1163-1164页。

^③ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第814页。

次民权时代，或乃自以为新理，自以为曝献，不知吾国革命民权早在三千年前已据全球上游之势。^①

廖平认为，当时的中国已经发展到了“二次共和”的时代，即自孔子之后又历“专制-民全-共和”之循环，由“蛮野”进化到了“文明”的阶段。但西方仍然停留在孔子之前的“初次民权”时代，落后而不自知，反而以旧制为新理，可谓野人献曝矣。并且按廖平的构想，既然身处先进时代的中国已到达“二次循环”的最后，即“共和”政体，那么未来世界的发展则依旧会循环回君主制，开启第三次循环，实现全球的“大一统”。“大一统”的时代既是文明发展的巅峰，亦可看作是循环的终结，因为廖平并未再设想“大一统”之后有更高的文明发展。从这个角度来说，君主制既在循环之内，也被看作是一种终极意义上的理想政体。是人类文明发展到最高阶段的产物。

4.3.2 圣君贤相与议会民主

廖平在《三等政体论》依旧沿用了进化史观的思维，大致论证了西方民主制与孔教君主制处于一前一后两个历史发展阶段，故孔教君主制较西方民主制而言为先进。然而君主制的优越性不单单以文明和历史的发展模式为主要依据，在廖平看来，决定君主制度优越性的根本要素即是前文提到的“三纲”理论之核心——差等。廖平坚信人有智愚贤否之分，以智统愚、以贤治否是公理所在、大势所趋；因此，只有立圣贤为君相以统合民众，才是最合理亦最有效的治国方式。廖平说：

天生圣贤，以为君相，其德性道艺远出臣民之上，鸟兽草木咸得其所，何况同类之黎庶？夫人之圣愚贤不肖，万有不齐，纵使民智极开，其中亦有优劣纯薄之分，元首圣明，迥非聋盲所可臆度。《诗》云“不识不知，顺帝之则”，康衢民鼓腹而歌“于帝力何有”；平权之说，不啻沧海之一滴，泰仓之一粟。^②

① 廖平：《忠敬文三代循环为三等政体论》，《廖平全集·11》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第553-554页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1163-1164页。

在廖平看来，人之圣愚贤不肖不会随着民智的开化而改变，即使是到了民智大开之时，还是无法规避“万有不齐”这一自然公理。而民主制决策为集民意而定，无圣君贤相以为引导，极易使真正行之有效的政策被埋没于平庸的声音之中。廖平举出当时西方国家的一些实际的施政弊端来论证他的这一说法：

英国外交牵掣于庸耳俗目，屡见报章。语曰：千人之诺诺，不如一士之谔谔。西土高远者每苦议院牵掣，盖议院行行数墨则有余，谈言微中则不足，以今日论，固已在功过相半之地。若皇、帝首出庶物，几所未见，闻所未闻，其精神才智高出寻常万蓊，以寻常议院绊之，可乎？^①

廖平在对这一问题的论证中充分展示了他的“精英治国”理念。廖平认为，西方国家的议院制度每每将重要决策的决定权交予多数人之手，以此为公平公正，却未曾考虑所谓“多数人”多为庸常之辈，因此诸如英国等国的外交事物常常被议院牵掣、无法顺利进行。而圣君贤相在面临重大决策则能够最大程度地保证政策的合理性和时效性，正如《史记》所云：“千人之诺诺，不如一士之谔谔”。由此可见，人之智愚贤否之差等决定了君主制必然优越于民主制。即使民主制在文明初开之时颇有成效，它也只能够推翻一时之暴政，无法起到维护社会长治久安的作用。这也是为何在廖平看来，未来“大统”之世一定会实行君主制的根本原因。

然而，这种建立在自然差等之上的“君相圣贤”治国方案毕竟只是一种政治理想。中国历代对君相的期冀莫不是圣君贤相，但事实的情况却是昏君佞臣不胜枚举，明君良臣则寥若晨星君主制本身的世袭规定并不能保证君主一定具有德性与才能，反而是“一视同仁”地将国家权柄交付到君主手中。这样一来，君主的权力随时都有可能成为他们借以暴虐百姓的有力武器，致使百姓失声、苛政横行。因此，与廖平同时的一部分士人正是抓住了君主制的这一弊端，才极力将其贬斥为痼疾沉疴，并鼓吹未来之“大一统必用民主”^②。

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1251-1252页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1444页。

然而在廖平看来，君主制亦有野蛮与文明、乱世与太平之分。真正理想的君主制绝不是出现于蛮野乱世，而是“大统”太平之世；此时民智大开，庸常之辈尚能明辨曲直，而“德性道艺远出臣民之上”的君主必然也不会是暴虐昏庸之辈。廖平说：

说者盖因桀、纣，遂欲废弃君纲，不知首出庶物，元首万不可少。民智大开，群进升平，由卿相以至庶人，必公正廉明，一人在上，何能肆其暴虐？盖有桀、纣之君，必先有桀、纣之臣。帝王非有辅佐，则一匹夫耳。……且比户可封，天下皆贤，何以君主独恶？以乱世之所虑推之太平，抑不思甚矣。^①

廖平的论证方法可以被看作是一种“反推法”，而其逻辑的起点仍然是差等之说。前文曾提到，廖平认为人的智愚贤否不会随着历史的演进和文明的发展而消亡，即是到了“大统”时代，民智大开之时依然存在。那么，“大统”时期既然“由卿相以至庶人，必公正廉明”，又怎么会容许君主暴虐在上呢？按照这个逻辑，廖平进一步提出了君主的品德由辅佐他的臣民决定这一观点。廖平举出桀纣之例，指出桀纣之所以暴虐，是因为先有奸佞之臣；而“大统”之时天下皆贤，因而君主也必然是圣贤。因此时人“持平权之说，每以人君酷虐为辞”^②，在廖平看来，是犯了以乱世之桀纣来臆测“大统”之君的错误。廖平的这种“民智”决定“君德”的观点，固然是基于他对“大统”之世的想象与希冀，但他通过这样一种“反推”法解决了一个重要的问题，即如何保证君主一定具有良好的德性和才能。在他看来，这种保障并非仅仅来自“天赐”或者世袭制的授予，更是源于臣民德智的开化，或者说，依赖于整个社会文明的发展。文明愈是发展、民智愈是开化，君主的德性也会愈高。

值得注意的是，廖平虽然强调民智开化对于维系理想君主制度的重要性，但他并不因此主张将决策权全部交付于民众。廖平认为，“大统”时期的臣

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1444页。

^② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1163-1164页。

民依然要遵循“三纲”所规定的原则，即臣民仍须以君主为纲，君有令而臣民从。否则，其所谓“民智开化”不但不会使君相圣贤，反而会导致人人主张民权、平权，致使废君罢相。在廖平看来，民智开化的结果并不是民众“嚣嚣然与上争权”^①，反而是搁置、或者说让渡自己参与政事的权利，回到一种“帝力于我何有哉”的“失声”状态。廖平说：

《论语》“天下有道，则庶人不议”，“听讼犹人，必也无讼”；民智大通，圣神乃为君长，小民自知高远，不识不知，忘帝力何有。^②

又：

贵民询庶，经典之常言，即以中国论，大事交议，何常不以勤求民隐为主！唯积弊实深，未能实行。主平权之说者，以为嚣嚣然与上争权，《大学》“民之所好好之，民之所恶恶之”，义引《尚书》“如保赤子”，赤子不能自言其痛苦，父母能曲体其状而抚育之，则呼籲之声久已息绝。^③

廖平认为，“贵民”是经典之常言，可见君主制创立的目的也是为了予民以生息。因此，实行君主制并不意味着打压民意。但“贵民”也并不意味着民与君平权。在廖平看来，之所以“大统”之世的民众依然需要服从君令、搁置所谓的“民权”，是因为民众能够清楚地认识到人的智愚贤否之差，选举并信任德才兼备之人为君相。并且，圣君贤相在位，每每决策必能切中民众之关怀；甚至民众智所不及的危难，君相亦能为之抚平，如廖平解《尚书》“如保赤子”所云，“赤子不能自言其痛苦，父母能曲体其状而抚育之”。因此，“大统”之世的民众实际上是将自己的权利让渡给了他们所推举的圣君贤相手中，而民众需要做的，只是依照自己的本性生息，忘却帝力，所谓“君圣相贤，则庶人不议”也。

① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1163-1164页。

② 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1223页。

③ 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1163-1164页。

综合以上观点，廖平得出结论：纲常名教才是中国赖以保国自强的关键所在。廖平说：“我偏处自大，粉饰蒙蔽，日近衰微，正当尊君亲上，众志成城。方今不致鱼溃，全赖纲常维持。”^①中国在长期闭关锁国、偏处自大的影响下，政治经济的发展已远远落后于西方；而在这种强敌环伺的情况下，中国之所以没有完全沦为西国的俎上之鱼，“全赖纲常维持”。因此在廖平看来，时人欲保国自强，不但不能废三纲，反而应当“尊君亲上，众志成城”，以“三纲”为武器来团结民众。

廖平的经学三变以后，他以传统经学的方式构将“世界”纳入其中，建立了一幅中国特色的全球地理图景。在此基础上，将全人类的历史描绘为一个具有一致发展历程的整体。那么如何理解这个发展的历程呢？与同时代的人一样，廖平接受了进化论的思想，将“进化”视为当时放之四海而皆准的“世界哲理”。以此为理论底色，廖平赋予了“文质”新的内涵，认为人类文明的发展是一个从质到文的进化历程。基于儒家的人禽之辨，他将人的进化视为不断脱离禽兽状态的过程。在这个过程中，“伦常礼教”具有决定意义。所以，“礼”成为了人格之根本。由此推之，人类文明的进化标尺正是伦常。廖平以此为标准，衡定了世界五大洲文明，将作礼仪之邦的中国视为文明典范，而欧美文明则成为了野蛮文明。在此基础上，他以一种强烈的卫道意识捍卫着作为儒家核心的伦常观念，对西方的价值观念进行了批驳，以此回应国内外对儒教纲常以及君主制度的批评。

可以看出，为了追寻儒学的普遍主义，廖平以一种世界主义的视野将中西统合为同一个文明共同体，以此为契机容纳西方及其文明。但是，显然廖平的目的并不是为了融入西方，而是为了保存经学。于是作为儒教用来区别人禽的伦常，就成为了人类文明社会普世价值的核心内容。伦常所具有的普遍意义，就顺理成章地推导出了儒教的普适性以及孔子之道高于西方价值的结论，这也意味着儒教不仅对当下的中国有现实价值，也对人类有着普遍的指导意义。从现实的角度来看，在近代的文明大变局中，“文明”的中国为

^① 廖平：《公羊春秋经传验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第864-865页。

了应对“野蛮”的西方的挑战，不得不做出调整与革新。廖平对此并不拒绝，甚至还用“改文从质”的经说来为吸收西方的富强因素做出理论的论证。不过，他始终坚持的一点是，中国的疲敝并非孔子之道出了问题，中国也可以“变”，但是绝不能失去自己的文明根本。

第五章 东西与内外：构建世界文明共同体

通过对经学思想普世性以及政教制度优越性的论证，廖平将经学重新推到了“万世法”的宝座之上，将经学看作是适用于未来大统世界的先进思想，代表人类文明发展到最高阶段的产物。经学既然能够在大统时期实现世界范围内的思想一统，必然会经历从中国一域到世界各方的文明输出与传播。然而现实的情况是，中国沿用数千年的文明传播制度——朝贡体制已经随着中国国力的日渐衰微而濒临解体，中国文明不再处于世界文明、甚至东亚文明的中心与高地，朝贡体制下由内而外、由中央到地方的文明传播方式也失去了用武之地；西方文明的入侵更是让当时的知识分子深刻地感受到了“以夷变夏”的文明危机。从“由内而外”到“自西徂东”，中国已经逐渐丧失了文明输出者的主动权。因此，廖平在这样的时代背景下探讨经学在世界范围的传播，需要解决的不仅仅是中国文明优越性的问题，更是两种文明传播方向或方式之间的冲突问题。前文曾提到，廖平以中国文明为“文”，以西方为“质”，并有现阶段中国应“改文从质”的观点，且并未一味以严“夷夏”人防。但这并不意味着廖平将东西文明摆在平等的位置上。在廖平看来，中国文明一直居于世界文明的高地。因此，在面对“内外”与“东西”两种文明传播方向时，廖平采用的方式是以“东西”辅助并改良“内外”，由此实现以经学统一世界文明的愿景。

5.1 朝贡制度的解体：“以夷变夏”的危机感

中国文明在数千年的历史中一度处于东亚文明乃至世界文明的顶峰，这让中国在长时间内一直扮演着文明输出者的角色。而最能体现中国古代文明输出方式的礼仪和制度，就是朝贡。有学者曾这样概括朝贡体制的涵义：“中国的朝贡体制特指对周边国家（可见的）在事实上维持了长期关系的外交政策，也指对西洋国家（不可见的）在理想上保持中国中心地位的外交政策。朝贡体制一般指附庸国向宗主国定期或不定期地进贡用以表明双方主仆关系的一种传统的国际关系。”^①朝贡体制可以说是传统天下观在具体制度构建

^① 李扬帆：《走出晚清：涉外人物及中国的世界观念之研究》北京：北京大学出版社，2012年版，第288页。

层面的直接映射，天下观是一种意识形态和观念，而朝贡体制是一种能够维系这种观念得以实践并延续的具体制度。朝贡的制度来源很早，在商代就已经初见雏形，当时的朝贡关系主要表现为商王朝中央与四方方国之间的统治-附庸关系，它既是一种政治层面的统属关系，也是礼仪关系。而朝贡制度最初的成型和完善则要到周代以后。在周代，“朝”和“贡”是两种不同的礼仪，简单来讲，“朝”即天子受四方诸侯朝觐，是君对臣、中央对地方的行为，如《周礼·小行人》：“朝、觐、宗、遇、会、同，君之礼也。”而“贡”则相反，是四方诸侯向天子进献财帛，是臣对君、地方对中央的行为，如《周礼·小司徒》：“以任地事而令贡赋。”而将“朝”与“贡”合称则始于《汉书·叙传下》：“修奉朝贡，各以其职。”但朝贡制度作为王朝与诸侯关系中最重要的一项制度，在秦王朝统一中国之前就已经具备了成熟的理论构造，其最初所呈现的就是一个以中央王朝为核心的同心圆结构^①。虽然中国历史上的朝贡关系随着朝代更迭也产生了不同的形态，但这种由中央到四方的制度构想则是贯穿始终的。

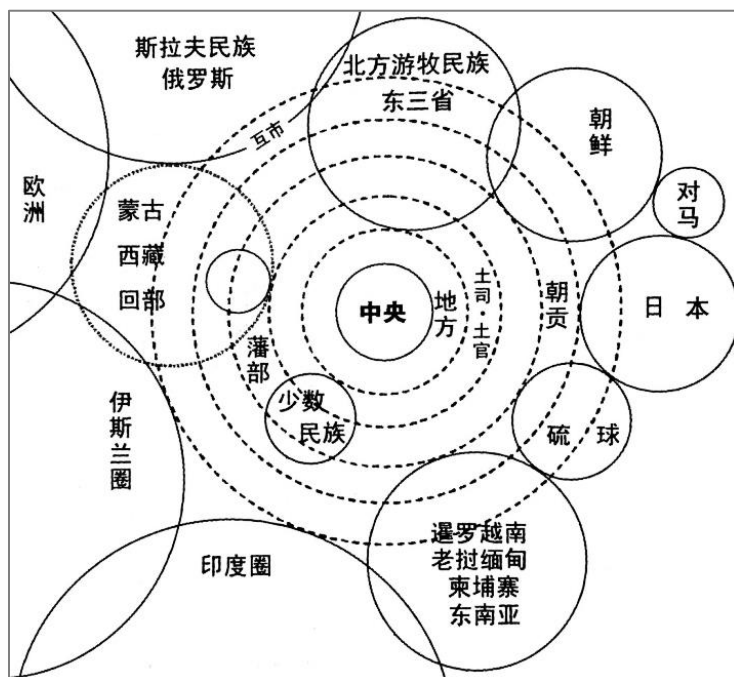
朝贡关系是由朝、贡两种制度构成，而这两种制度又都是附着在礼仪之上进行的。在周代，诸侯朝见天子的“朝”礼即是五礼之一。在古代，“礼”即是“序”，而朝贡制度所依据的基本礼序，则是“华夷”秩序。上文曾提到，传统天下观中的“天下”就是以中国为中心的同心圆政治秩序，它依据礼的亲疏、尊卑等原理来展开中国与四夷的关系。“华”与“夷”的区分根据既在于区位差异，更在于文明与礼仪的差异。“华”即是中央王朝、礼仪之邦，“夷”即是四方夷狄、蛮荒之域。李扬帆曾将华夷秩序问题总结为以下五点内容：其一，文明自尊地位、文明优越感；其二，以夏变夷；其三，夷夏性不可移；其四，“尊王攘夷”；其五，“王者不治夷狄”。^②在中国传统的华夷观念中，只有以华变夷者，未闻以夷变华者。秦汉以后，在王朝的更替过程中，中国最终确立了“以中国为中心的朝贡式的国际关系体系”^③，华夷秩序问题也逐渐发展为一种完整的对外文明价值观和政治秩序观，而朝

^① 李扬帆：《走出晚清：涉外人物及中国的世界观念之研究》北京：北京大学出版社，2012年版，第288页。

^② 李扬帆：《涌动的天下：中国世界观变迁史论(1500-1911)》北京：知识产权出版社，年版，第73-74页。

^③ 陈洁华：《21世纪中国外交战略》，北京：时事出版社，2001年版，第86页。

贡制度的适用范围也随着中国疆域的不断扩张而向外推广。以清王朝为例，其朝贡体系是以清王朝为中心的同心圆。清王朝周边为受汉文明影响的诸藩，其中分内藩与外藩，内藩以国内少数民族朝贡为主，是国内事务或者国内少数民族事务，外藩则以周边藩属国为主。在诸藩之外的其他地域则是传统意义上的“夷”，如北方的野蛮民族、俄罗斯，以及西方的欧洲诸国等等。日本学者滨下武志曾将清朝鼎盛时期的朝贡体系以图表的形式展现如下^①：



由上图可见，鼎盛时期的清朝，几乎与亚洲全境都存在着密切的朝贡关系，以此为基础，清政府与周边各个国家地区建立了相对稳定的贸易关系和礼仪秩序，无论从政治、经济还是文明方面都处在核心地位。滨下武志认为，这种密切的国际关系是亚洲而且只有亚洲才具有的惟一的历史体系^②。

^① [日]滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵等译，北京：中国社会科学出版，1999年版，第39页。

^② [日]滨下武志：《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵等译，北京：中国社会科学出版社1999年版，前言，第5页。

然而这种相对稳定的朝贡体系在鸦片战争之后遭受了毁灭性的打击。两次鸦片战争失败后，英、法、俄、日等国家在与中国冲突不断的同时，也开始对中国周边的国家展开侵略；而这些原清政府的藩属国也在西方各国或胁迫或煽动下脱离了与清政府的藩属关系，建立起了现代意义上的独立国家。清王朝“抚有四夷”的朝贡体系被严重损坏。当时的清朝大臣王之春曾形容当时周边藩国的态势：“国朝边藩有四：曰安南，曰缅甸，曰暹罗，曰南掌；海藩有二：曰高丽，曰琉球。缅甸见侵于英，国势日蹙；暹罗依附于英，朝贡不入；南掌介于暹罗之间，已有不能自存之势。是三国者，无庸高论矣。安南屡为法人所侵削，现虽割地求和，而西贡不复，东京堪虞，势亦岌岌矣……琉球既为倭人所灭，夷为县鄙，幸此案至今未结，尚有转机……高丽历遵圣教，恪守藩封，而北逼于俄，南迫于倭，式微之叹，几不能免。”^①这段话大致勾勒了当时藩国纷纷脱离朝贡体制的局面。1872年，日本政府将琉球王国划为其统治下的一个藩，三年后，明文禁止琉球向清政府朝贡，琉球正式脱离了清廷的朝贡体制。1883年，法国胁迫越南签下了第一次《顺化条约》并规定越南事务不受中国干涉；次年，法国再次迫使越南签下第二次《顺化条约》，并销毁了清廷授予越南国王的镀金银印，中越宗藩关系正式结束。1894年，在朝鲜最后一次遣使向清廷纳贡之后，次年依据《马关条约》，中朝的宗藩关系也宣告结束。除此之外，其他藩国，诸如暹罗、缅甸等在此期间也纷纷脱离了中国宗主权的地位。由此可见，中国在亚洲的宗主国地位在一系列对外战争的过程中已经彻底丧失。

藩属国的丧失标志着朝贡体系在制度层面的崩溃，而由此引发的礼仪变更则更深层地刺激了清朝统治者和士人阶层的传统礼仪观念。光绪二十四年，德国亨利亲王来华，当时光绪皇帝在觐见亨利亲王的过程中不但将御座的右侧赐予亨利亲王，还在其用宴时亲自慰问、送别时与之握手^②。这些礼仪本是十分常见的西方外交礼节，但按大清礼例，外国使臣觐见皇帝之时，必须行三跪九叩之礼，这是基于朝贡关系而形成的固定礼仪，不仅象征着清王朝的统治权威和尊严，更意味着中国文明的优越性。于是不出意外，光绪帝的

^① 王之春：《清朝柔远记》，赵春晨点校，北京：中华书局，1989年版，第374-375页。

^② 茅海建：《戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适》，《戊戌变法史事考》北京：三联书店，2005年版，第413-428页。

举动引发了朝野震动。光绪帝变更觐见礼仪的初衷在于力推新政、展现开明，但在当时的一部分士人看来，礼仪的变更象征着以中国为中心的华夷秩序发生了变化，这等于间接承认了中国与西方的平等地位、变相否认中国文明的优越性。士人阶层从统治者的主动变革中深深体会到，旧有的朝贡制度已然被破坏，传统的华夷秩序已然被颠倒，彼时的中国不但只是一个与其他众国平等的民族国家，还必须接受“以夷变夏”，遵从西方的礼仪，按照西方的规则来定义自己在世界的地位。

由此看来，朝贡体制的瓦解带来的影响是一种连锁反应，这一系列的冲击打破了士人建立在华夷观念基础上的中外关系观念。一方面，在朝贡体系瓦解后，清廷统治者以及士人阶层被迫开始接受新型国际秩序，以民族国家的身份与西方各国展开平等的外事活动。但中国对新型国际秩序的接受是建立在各种不平等条约的基础之上的，这种名义上的“平等”并未给中国带来有效的利益保护，反而成为了西方国家瓜分中国的借口和武器。另一方面，朝贡制度的瓦解让中国作为朝贡礼仪的制定者失去了权威的地位，中国作为文明输出中心的地位也随之丧失，中国不得不放弃原有的礼仪制度，在被迫接受西方礼仪与规则的同时，也要被迫接受来自西方文明的强烈冲击。这种“以夷变夏”的趋势让当时的士人阶层产生了强烈的文明危机感。因此，以廖平为代表的士人阶层的终极的关怀，不仅仅是改变恃强凌弱的国际关系，更是重建文明层面的新型“朝贡体系”，让中国文明重回中心和高地，并由此广播四方，实现世界思想的“大一统”。

5.2 重建“大统疆域”中的世界文明中心

5.2.1 “大九州”与“大统疆域”的构想

晚清时期已有许多士人开始注意到邹衍“大九州”说与西方地球、世界诸说的相似性，开始以“大九州”义格“五大洲”义。而这一“格义”工作做得最为详尽、且对廖平“大九州”论形成了直接影响的，则是晚清使臣薛福成。光绪十五年（1889）年，时为清廷三品京堂候补的薛福成出使英、法、意、比四国，其《出使英法比四国日记》于次年出版，其中便参照邹衍的“大九州”说，对世界的五大洲进行了重新划分：

盖论地球之形，凡为大州者五，曰亚细亚洲，曰欧罗巴洲，曰阿非利加洲，曰亚美理驾洲，曰澳大利亚洲，此因其自然之势而名之者也。亚美理驾洲分南北，中间地颈相连之处，曰巴拿马，宽不过数十里，皆有大海环其外，固截然两洲也。而旧说亦有分为二洲者，即以方里计之，实足当二洲之地，是大地共得六大洲矣。惟亚细亚洲最大，大于欧洲几于五倍。余尝就其山水自然之势观之，实分为三大洲。盖中国之地，东南皆滨大海，由云南傲外之缅甸海口，溯大金沙江直贯雪山之北而得其源，于是循雪山、葱岭、天山、大戈壁以接输海，又由输海而东接于嫩江、黑龙江之源，至混同江入海之口，则有十八行省、盛京、吉林、朝鲜、日本及黑龙江之南境、内蒙古四十九旗，西尽回疆八城暨前后藏，剖缅甸之东境，括迟罗、越南、南掌、柬埔寨诸国，此一大洲也。由黑龙江之北境，说输海以北，外蒙古八十六旗及乌梁海诸部，西轶伊犁、科布多、塔尔巴哈台，环浩罕、布哈尔、哈萨克斯坦、布鲁特诸种，自咸海逾里海以趋黑海，折而东北，依乌拉岭划分欧亚两洲之界，直薄冰海，奄有俄罗斯之东半国，此又一大洲也。雪山以南，合五印度及缅甸之西境，兼得阿富汗波斯阿剌伯诸国、土耳其之中东雨土，此又一大洲也。夫亚细亚既判为三洲，余又观阿非利加洲内，撒哈尔大漠之南有大山，起于大西洋海滨，垣赛内、冈比亚之南境、几内亚之北境、尼给西里亚及达尔夫耳之南境，延袤万余里，直接于尼罗江之源，此其形势，殆与亚洲之雪山、葱岭界划中外者无异；尼罗江又曲折而北以入于地中

海，是阿非利加一洲显有南北之分矣。今余以《志略》所称北土中土者，调之北阿非利加洲，《志略》所称东土南土者，谓之南阿非利加洲，此又多一大洲也。而南洋中之葛罗巴、婆罗洲、巴布亚诸大岛，则当附于澳大利亚一洲。夫然，则大九州之说，可得而实指其地矣。虽其地之博隘险易不同，人民物产之望衰不同，然实测全地之方里，谓其八十倍于昔日之中国，自觉有盈无缩。所谓裨海者，若红海、地中海皆是矣；即有沙无水之瀚海，亦可谓之裨海；即中国东隅之黄海、渤海，有日本三岛障其外，亦可谓之裨海；是裨海与大瀛海，殆一而二、二而一者也。而彼所谓大九州者，在邹衍时，岂非人民禽兽莫能相通者乎？至于禹迹之九州，要不出今之十八行省。若福建、广东、广西、贵州诸省，则《禹贡》并无其山川。今以置于以上所叙一州之中，约略计其方里，要亦不过得九分之一。然则禹迹之九州，实不过得大地八十一分之一；而《禹贡》所详之一州，又不过得大地七百二十九分之一；其事殆信而有征也。舟中无事，睹大海之汪洋，念坤舆之广远，意有所触，因信笔书之。^①

薛福成认为，西方地理学所划分的五大洲中，美洲可分为南北两大洲，亚洲可依据地形分为三大洲，非洲亦可分为南北两大洲；再加上欧、澳，刚好九大洲。这样一来，邹衍的“大九州”说就“可得而实指其地”了。除了陆地外，薛福成还参照邹衍的“裨海”之论为世界上各个大陆的周边海域加以定位。薛福成以“大九州”重划五大洲的做法得到了廖平的激赏。廖平在《书出使四国日记论大九州后》一文中称赞薛氏之论说：“由是援古证今，分疆计里，确言儒者所谓中国，乃八十一分居其一分之故，为谈地球者增一新解，识诚伟矣！”^②在经学三变代表作《地球新义》中，廖平说道：

言九州者，始于战国邹衍。汉后儒者不知地球之大且广也……鄙邹衍为荒唐；至今日而中外开通，轮舟来往，遍及五州，乃知古人之说固

^① 薛福成：《出使英法比四国日记》，见廖平：《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第93-94页。

^② 廖平：《书出使四国日记论大九州后》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第141页。

信而有征也。^①

在廖平看来，汉以后的儒者不知道地球广大，因此讥讽邹学荒唐；而清季中外开通，“今兹环游地球一周者，中国尝不乏人”^②，邹衍所描绘的世界图景已经被游历地球的国人所验证。这里的环游者，指的应当就是薛福成。薛氏之论虽然证实了邹衍之说无误，但在廖平看来，此论存在一个关键的失误，就是只以邹衍之说为“古已有之”，而并未细考其学术来源。前文曾提到，廖平认为邹衍的思想源自孔门齐学一派，那么“大九州”理论也源出孔经。为了证明这一点，廖平赋予了《禹贡》“九州”之论以全新的解释，将其与邹衍“大九州”之论联结在一起，以《禹贡》“九州”为“小统”疆域，以“大九州”为大统疆域，并结合“验小推大”的方法，以期将《禹贡》“小统”之法推之全球以为“大统”之法。

前文曾提到，传统儒家六经中对疆域描述最为详尽的当属《尚书·禹贡》。《禹贡》有“九州”之说，即将彼时中国的疆域划分为冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州和雍州，并对各个州域中的地形、山水等进行了简要描述。但在廖平看来，《禹贡》所记载的山水、地名等往往有超出九州范围者，如《禹贡》云冀州时论及的岳衡、岛夷等地皆距冀州甚远，甚至已“包数州之境”；又如云雍州时提及的弱水，其西流“必踰葱岭”，也在中土范围之外，等等。这就说明，《禹贡》所记载的不是当时中国疆域以内的地理环境，而是孔子假托中国之山水、地名来隐喻未来全球疆域之内的地理环境。《禹贡》之“九州”，是“统括全球之伟论”，而非“但为鲁邦治列国”之论^③。前文曾提到，薛福成曾以“大九州”论世界之五大洲，而廖平在薛说的基础上，进一步将《禹贡》所记载的“九州”地名与世界五大

^① 廖平：《法界安立图四洲说》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第211页。

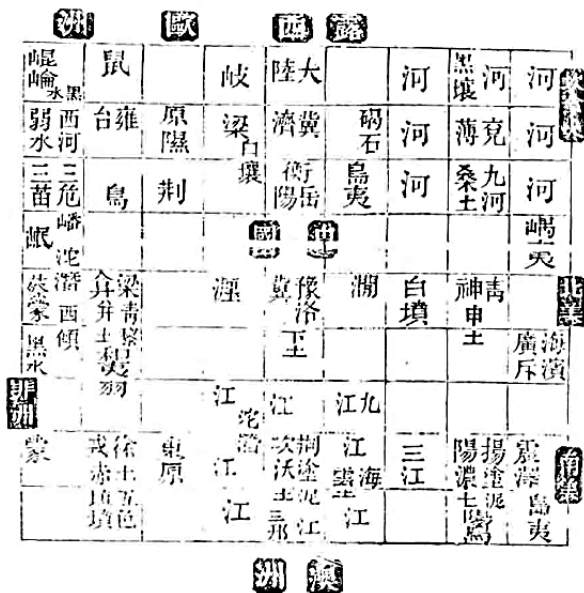
^② 廖平：《地球新义·序》，《廖平全集·10》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第11页。

^③ 廖平说：“按《禹贡》九州所举四至山水地名，往往有出其区域之外，且甚远者，如冀举岐、梁、岳衡、岛夷已包数州之境；雍言弱水既西，必踰葱岭；扬岛夷卉，远在海疆；况昆仑为混沌，当亦道之地中，乌鼠分南北，乃天星之别号；兖、荆以九河九江起大统九州之川，浸徐土以五色入贡；得中州五种之精英。故九州攸同，四海会同，皆统括全球之伟论。……春秋之时，九州仅方三千里，孔圣删《书》，托古定制，乃据当日之州名，隐寓皇帝之版土，以俟后施行，藏须弥于芥子，推而放诸四海而准，岂但为鲁邦治列国而已乎！”参见廖平：《书经周礼皇帝疆域图表（第八）》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第335页。

洲相对应，以证明禹贡“九州”是“据当日之州名，隐寓皇帝之版土”的“大九州”疆域。廖平说：

皇州奄有全亚，由是北美属青州（原注：美本在西，地球南北立极，东西动转），为（淮南）神州之申土。《贡》曰“海滨广斥”谓其地多濒海，今美洲是也。南美属扬州，坎拿大属兖州，露西属冀州，欧洲属雍州（原注：黑水当为黑海），非洲从尼罗河划界为淮南之兖州（《贡》曰梁州）、戎州，澳洲属荆州，画野分疆，援古证今，若合符节。……此即九州之推验，已足见全豹之一斑矣。^①

廖平将《禹贡》与《淮南子·地形训》中的“九州”之说相结合，将世界的五大洲重新分配为“大九州”，并以传统“九州”之名指代：以北美洲为青州，南美洲为扬州，加拿大为兖州，俄罗斯为冀州，欧洲为雍州，非洲自尼罗河分为梁州（《淮南》曰兖州）、戎州，澳洲则为荊州。这样一来，《禹贡》的“小九州”就可推验为一幅包举全球的“大九州”图景。廖平还据此绘制了一幅《〈禹贡〉九州推广为八十一州图》^②如下：



^① 廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第337页。

^② 廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第336页。

由上图可知，廖平将整个世界的五大洲套入了邹衍的“海外八十一州”学说，又将八十一州套入了《禹贡》“九州”之地名，这正体现了他对“验小推大”方法论的应用。但廖平这样嵌套比附的目的不单单在于证明孔经中存在世界图景，而是要重新确立以中国为中心的“大统”疆域。这一表现正如图中所示，中国仍处于《八十一州图》的中央位置，是绝对的、不可动摇的世界中心。所谓的“大九州”大统疆域，也是从“小九州”之小统疆域推验而来，只是中国地理结构在世界范围内的一种投射罢了。正如前文所提到的，廖平此处想要勾勒的并不是现实意义上的世界地理图景，而是文明意义上的一种“差序格局”^①。正是在这样的前提下，廖平认为西方地理学将地球分为五大洲的做法是不完备的，“大九州”之说较五大洲而言不仅“最为精密”，更重要的是“合于礼制”。

然而地球本身的九州划分还不能够详细而完整地描述大统疆域的格局，更重要地，廖平需要解决一个问题，那就是在中国失去了“地中”这样一个所谓的“区位优势”之后，该如何证明自己仍然处于世界的中心呢？前文曾提到过，与廖平同时代而略早于廖平的思想家魏源曾以“天时之适中”来论证中国之“中”，等于说中国之所以称“中”并非因其处于“地中”，而是得天时之中。不知是否受到魏源的启示，廖平也表现出这种“弃地而论天”的思维转变，而“分野”说的使用就是这种思维转变的一种体现。

5.2.2 星象分野与世界中心的确立

有学者曾指出：“分野说最早是《尚书·禹贡》的九州分野，这种方法大约形成于西周时期。到春秋时期则发展为各国为基准的分野说，《左传》中多有这种分野说实用例证。到战国时则用二十八宿和五星相对应十二州及各国区域。分野说经过长期发展，终于形成一套复杂的体系，西汉以后有不少星家企图把各种分野协调起来。”^②这段论述简明扼要地概括了分野理论的发展历程及其体系的复杂性。简单来说，“分野”之说源自中国古人对天地关系的理解。古人既将中国的疆域分为若干州域，也相应地根据这些州域

^① 关于文化秩序上的差序格局这一说法，详见殷善培：《谶纬中的宇宙秩序》，台北：花木兰文化出版社，2008年版，第86页。

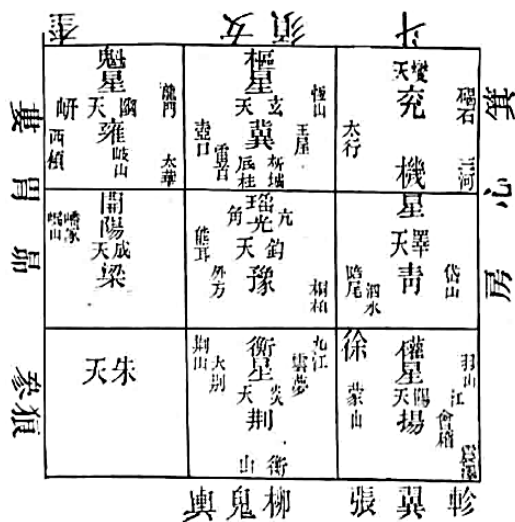
^② 张启亮：《宇宙星象探密》，北京：气象出版社，1992年版，第3页。

的方位来划分天区，将天上的星宿分别与地上相应的州域匹配。这本来是一种确定国土内具体地方区位的一种方法。随着朝代的更迭、疆域的拓展和地理、星象之学的不断发展，分野说也愈来愈复杂，不仅结构上更为精巧，在思想上也与天人感应甚至图讖纬候结合起来，成为了一种以星象判定所属州域祸福吉凶的复杂理论。分野之说对中国历史上的地学、天学以及政治制度建构都产生过深远的影响，直到明清时期，分野说还被放在各地地方志的卷首或书中极为重要的位置，这可能是因为在西方地理学的经纬度理论传入以前，中国人只能以分野之说来定位区域。但晚清西学大量传入之后，星象分野之说这种依据中国之疆域所建构的天学理论无法应用于广阔的世界图景之上，由此，分野说才日渐式微^①。

虽然分野说渐渐退出了历史舞台，但在廖平一贯的思维下，分野说仍然是孔子所规划的图景，且它不仅适用于中国这一“小统”疆域，更可以推验到整个地球之上的广袤寰宇。廖平依据的分野之说仍然源自《禹贡》“九州”。事实上，《禹贡》“九州”只论及地理，于星象分野之说涉及甚少。但在廖平看来，《禹贡》“九州”已经暗含了分野的思想，他以《周礼》《左传》《淮南子》以及《尚书纬》《春秋纬》《易纬》等典籍中的分野之说为《禹贡》之辅翼，认为这些理论都是以《禹贡》之说为宗，是对《禹贡》“九州”中蕴含的“微言”的系统阐发。廖平的分野说主要体现在他的《〈禹贡〉导山为天九野图》^②中：

^① 早在清朝中期，乾隆帝在《御题毛晃〈禹贡指南〉诗注》就曾批驳“分野之说本不足信”，晚清西方地理天文学说大量涌入中国，士人眼界大开，星象分野的理论失去了原有的知识基础，自然受到了更大的冲击，例如道光年间《遵义府志》的《星野·序》中就曾提到：“经星尽乎天度，而中国不尽地球。”这已经说明了分野理论与地球、世界学说的格格不入。关于分野理论在清代的具体发展，参见孟凡松：《清代贵州郡县志“星野”叙述中的观念与空间表达》，《清史研究》，2009年第1期，第18页。

^② 廖平自叙此图曰：“布度定纪，分州系象，华岐以北，龙门、积石，至三危之野，雍州，属魁星。太行以东，至碣石、王屋、砥柱，冀州，属枢星。三河、雷泽东，至海岱以北，兖州、青州，属机星。按，太行山以东为兖州，王屋、砥柱为冀州，海岱则为青州。……山西南至岷山、北距、鸟鼠，梁州，属开阳。外方、熊耳以东至泗水，陪尾，豫州，属瑶光。……大别以东，云梦、九江、衡山，荆州，属衡星。蒙山以东至羽山，南至江，会稽、震泽，徐、扬之州，属权星。”参见廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第258页。



廖平将《禹贡》“九州”分置于九宫格之中^①，先与北斗七星（即天枢、天璇、天玑，天权、玉衡、开阳、摇光）相配，再与九天（钧天、昊天、變天、玄天、幽天、成天、朱天、炎天、阳天）之名一一对应，最后在九天之中再配以二十八宿。北斗分野法源自《春秋文耀钩》，而以九天配二十八宿分的方法则源于《尚书考灵曜》^②及《淮南子·天文训》^③的“九野”之说。由此可见，廖平的分野说基本上是对经典中几种分野说的整合，没有在经典体系之外做太多创新。但廖平的创新之处在于，他在以星象对应“九州”之前，已经将“九州”预设为包举宇宙的“大九州”。因此，廖平的分野说也是以星象对应地球上的五大洲。这样一来，廖平的《〈禹贡〉导山为天九野图》便可被细化如下图表：

^① 九宫之说源自于《易纬·乾凿度》，它是一个从中心到八方、四正四维式的方位观。在廖平看来，九宫方位与《考灵曜》《天文训》等经典中记载分野说具有同样的方位观，因此可以互相结合。参见廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第346页。

^② 《尚书纬·考灵曜》：“天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里。何谓九野？中央钧天，其星角亢。东方皋天，其星房、心。东北变天，其星斗、箕。北方玄天，其星须、女。西北幽天，其星奎、娄。西方成天，其星胃、昂。西南朱天，其星参、狼。南方赤天，其星輿、鬼、柳。东南阳天，其星张、翼、轸。”参见安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年版，第352页。

^③ 《淮南子·天文训》：“天有九野，九千九百九十九隅。……何谓九野？中央曰钧天，其星角、亢、氐。东方曰苍天，其星房、心、尾。东北曰变天，其星箕、斗、牵牛。北方曰玄天，其星须女、虚、危、营室。西北方曰幽天，其星东壁、奎、娄。西方曰昊天，其星胃、昂、毕。西南方曰朱天，其星觜、参、东井。南方曰炎天，其星輿、鬼、柳、七星。东南方曰阳天，其星张、翼、轸。”参见刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》北京：中华书局，1997年版，第84-88页。

五大洲	大九州 (《禹贡》/《淮南》)	北斗分野	天之九野	二十八宿
澳洲	扬州/次州	天枢	炎天	舆、鬼、柳
加拿大	兖州/薄州	天璇	燮天	箕、斗、牛
非洲尼罗河西	梁州/弇州	天玑	昊天	胃、昂、毕
欧洲	雍州/台州	天权	幽天	壁、奎、娄
中国	豫州/冀州	玉衡	钧天	角、亢、氐
南美洲	徐州/神州	开阳	阳天	张、翼、轸
北美洲	青州/阳州	瑶光	成天	房、心、尾
非洲尼罗河东	荊州/戎州		朱天	觜、参、东井
俄罗斯	冀州/洺州		玄天	女、虚、危、室

而将这一表格以九宫的形式表现出来，就是廖平的《大统分野图》^①：



^① 廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015 年版，第 363 页。

很明显，廖平依据传统“天圆地方”的思维模式，将九州、九天、北斗和二十八宿全部放进了一个圆形九宫格中，并将这些概念与地球之上的五大洲联系在一起，构建了一个包举宇内的“大统分野”说。如果将此图与前文的《〈禹贡〉九州推广为八十一州图》对看，我们能够清晰地看到二者结构上的一致性。那么为什么廖平要用星象分野这一天学概念来印证“大九州”这一地学理论呢？这是因为在廖平看来，天道相比地理而言更具有“不易”的特点；而孔子也正是充分考虑到这一点，才借天象以定地形。廖平说：

地球地象华离，难于肖象，又陵谷变迁，时有改易。且在海外，不睹不闻，无征不信。故经皆取象天道，以天有九道，万古不易，人人仰望而知。故分野诸法，皆借天以驭地，以地形难于形容，故借天象以定之。^①

地形地貌的复杂性加上沧海桑田的变迁，使得精准描绘地理形貌变得颇为困难；并且中外交通闭塞之时，鲜有士人能够得见中国以外的疆域，又怎么会懂得孔经之中蕴含的地球之理、“大统”之义呢？因此廖平认为，孔子取法天道，“借天以驭地”，目的就是让后世之人藉仰望之道观俯察之理，彰明“大统”疆域之“微言”。

而这些“微言”中最为关键的一点，莫过于以中国为“大九州”之中心这一观念。我们可以看到，无论是《〈禹贡〉九州推广为八十一州图》还是《大统分野图》，二者最为明显的共性即使将中国放在整个结构的中央。在廖平看来，虽然地学的改变导致了人们对“地中”的认知发生了变化，但星象分野学所构建的“天道”是不会轻易变革的。天道的不易与天地图景的同构，即是廖平论证中国中心的理论基础，正如他所说：“自来解分野者，但就中国州地，分排北斗列宿。明达之士，亦知天阔地狭，不足以容纳诸星。孔经正留此明显易知之义，以符后人之推阐。”^②

综上，廖平运用“验小推大”的基本方法，将《禹贡》“九州”由中国这一“小统”疆域推验为包举世界的“大统”疆域——“大九州”，并以传

^① 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第46页。

^② 廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第365页。

统九州之名划分并命名地球上的各个大洲，使之“合于礼制”。这里的礼制，无非指向以中国为中心的全球文明差序格局。在以中国为中心的天下观分崩离析之际，廖平为了论证中国依旧处在世界的中心位置，采取了“借天以驭地”这种稍显迂回的论证方法，以古代星象分野之说分配地球之五大洲，使天与地的图景同构；再以天道不易为依据，论证天之中心即是世界之中心，成功地将中国重新放在了“大统”疆域的中心。但正如我们反复强调的，廖平并不是拒绝接受现实层面万国林立的情状，他想要构建的“大统”疆域，更多地是文明与道德意义上的“天下”，是“文教疆域”；而所谓的“以中国为中心”，也是坚持以中国为文明的中心和道德的巅峰、以孔经为引导世界实现“大一统”的“万世法”。

5.3 “二伯”、“两京”与东西半球文明的传播

如前所述，在廖平身处的晚清时期，西方地理学知识的传入使得以中国为中心的传统天下观日趋崩塌，士人阶层们开始自觉地将世界、地图、东西半球等地理学概念加入自己的学术体系中，成为构建世界图景和理解国际秩序的思想语言。经学三变后的廖平，同样融入了这样的思想潮流。面对东西方的文明差异和外交矛盾的日趋凸显，廖平也开始借用孔经中的传统命题来理解和阐发新知，而他借用最多的命题，则是“二伯”。“二伯”于经典中有二义，一义指周公、召公，典出《尚书》；一义指齐桓、晋文，典出《春秋》。廖平所谓的“二伯”是兼指二义的。这里廖平有一个很重要的设定，即无论周、召还是桓、文，都不是指称具体的历史人物，而只是经典中的符号，是孔子寄寓在历史人物中的微言。因此廖平说：“经托周公，故用代词，非真周公也”^①，又说：“周，召为二伯，如《春秋》之齐桓、晋文”^②。廖平将东西半球的分立以及东西文明的差异与“二伯”的经典命题结合起来，其目的一在说明孔经已为世界之未来绘制蓝图，一在探索东西半球如何重建秩序、以及中国文明如何重回世界中心这样的宏大命题。

5.3.1 “二伯”分治与世界秩序的重构

以齐桓公、晋文公为《春秋》之“二伯”，其最早的雏形应当出自《孟子·离娄下》对《春秋》的经典论述：“其事则齐桓、晋文，其文则史，孔子曰：‘其义则丘窃取之矣’。”朱熹注曰：“春秋之时，五霸迭兴，而桓文为盛。”^③齐桓公、晋文公为春秋霸主，崛起于周天子势微、诸侯争霸之时，二者发挥的作用是打着天子的旗号施令于诸侯。但《孟子》中没有将二者称为“二伯”，最早以“二伯”名之者当为《穀梁传》。《穀梁传·隐公八年》有：“诰誓不及五帝，盟诅不及三王，交质子不及二伯。”范宁注曰：

^① 廖平：《书中候弘道编·周公七篇》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第181页。

^② 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第823页。

^③ 《孟子·离娄下》

“二伯，谓齐桓、晋文。”^① 廖平以桓、文为“二伯”的经典依据正是《穀梁传》。廖平在《起起穀梁废疾》中说：

《公羊》主守正，《穀梁》主连变，言各一端，仁智殊趣。宋襄，《公羊》美之，《穀梁》恶之。《公羊》五伯，故美之；《穀梁》二伯，故恶之。各持一解，不必强同也。^②

《公羊传》《左传》皆以春秋五霸为“五伯”而没有“二伯”的说法，只有穀梁以“二伯”称齐桓、晋文。但作为公羊家的廖平依然选择依从《穀梁》的说法，其原因有二：其一，廖平在经学三变之后已经有会通《春秋》三传的倾向，三传在他看来都是孔子思想之嫡传，因此他采取了“不必强同”的态度；其二，“二伯”在廖平看来已经不是具体历史时期的产物，而是一种制度的代名词，是孔子在《春秋》中寄托的“微言”。如廖平说：

齐、晋，二伯也。《春秋》上无天子，下无方伯，故以二伯主共事。二伯者，上辅天子，下统方伯，《春秋》见百二十国，虽所书事甚多，然以齐、晋为统宗。《孟子》宣王问齐桓、晋文之事可得闻乎，亦《春秋》之教也。^③

由此可见，在廖平看来，“二伯”是贯穿《春秋》所载之事的“统宗”，这种制度的特点就是“二伯主共事”，以达到“上辅天子，下统方伯”的目的。且如前文所述，廖平眼中的《春秋》是一部反映人类社会历史演变和未来发展过程的“万世法”，在这个意义上，“二伯”的制度自然也贯穿于这一过程中，只有在“皇太平世”、天下大一统的情况下，“二伯”的制度才会消失。根据前文的表格，隐、桓之世与定、哀之世对廖平而言是人类社会发展的两个端点，都是“皇太平世”，因此廖平说：“隐、桓无伯，定、哀亦无伯”^④。然而夹在两端中间的“帝”、“王”、“伯”则皆有“二伯”之制，如廖平在论及《春秋》昭公诸年所代表的“帝世”时说：“二公同治

^① 《穀梁传·隐公八年》

^② 廖平：《起起穀梁废疾》，《廖平全集·6》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第103页。

^③ 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1366页。

^④ 廖平：《春秋左氏古经说疏证》，《廖平选集·下册》，成都：巴蜀书社，1998年版，第427页。

天下，虽分统，彼此各得干预。南北交通。”^①廖平为当下世界秩序确立的“二伯”制度构想来源于《礼记·王制》。前文曾提到，廖平以《春秋》为《王制》之传，即《王制》提供制度构想，而《春秋》阐释具体行事。因此，《春秋》“二伯”之制自然与《王制》相同。《王制》中曾详细记载了针对各诸侯国封国制：“千里之外，设方伯。五国以为属，属有长。十国以为连，连有帅。三十国以为卒，卒有正。二百一十国以为州，州有伯。八州八伯，五十六正，百六十八帅，三百三十六长。八伯各以其属，属于天子之老二人，分天下以为左右，曰二伯。”^②而廖平则依据《王制》之例，将诸侯国分为“二伯”、“方伯”、“卒正”、“微国”四种不同的等级。廖平在《何氏公羊解诂三十论》的“诸侯四等论”中指出：

《春秋》制二伯之典，修方伯之法，详卒正之事，录微国之名。……曹、莒，邾、滕、薛、杞为卒正大者，……郑、绘、牟、介、葛为属国小者，所谓微国。蔡、陈、卫、郑同为方伯，楚、秦、吴为外方伯，与鲁共八国。齐、晋为二伯，曰“天子之老”。每州二百十国，统于方伯，八州八（方）伯，统于天子，二老分主东西，此《春秋》制也。鲁与蔡，陈、郑、卫事齐、晋，以事大之礼言，如与京师同行朝礼也。曹以下兖州之国，……统于方伯，事之如君也。^③

廖平按等级由低到高的顺序，将鲁、蔡、陈、郑、卫等视为“方伯”，曹、莒，邾、滕、薛、杞等为“卒正”，郑、绘、牟、介、葛等为“微国”，将齐、晋列为“二伯”。不同等级的诸侯国之间以礼制相互联结，等级低者应“以事大之礼”尊事等级高者，“事之如君”；“二伯”作为诸侯国中的最高等级，于上直接“统于天子”，于下可统合各级诸侯、维持秩序。这就是《左传》中所说的“大字小，小事大”的秩序形态。

在此基础上，廖平将这套秩序以“验小推大”的方式推向了当下的世界。廖平首先分析当时国际上存在的国家形态：

^① 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第757-758页。

^② 《礼记·王制》

^③ 廖平：《何氏公羊解诂三十论·诸侯四等论》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第137页。

今日天下纷纷，三万里中分裂，各地自相雄长，如春秋之局，所谓乱世。考现在各国等级，有帝，有王、有总统，有独立自主、有保护半权、有属国、有殖民地。”^①

其后，廖平将这些不同形态的国家按照“诸侯四等”进行分类：

就大一统之义言之，以今之帝国为二伯，将来如有盛衰，随时升降，以王国为方伯，以保护国为卒正，以半权国为连帅，以属国为属长，再以诸小国比于百里、七十里、五十里，合天下而立二伯，则二伯为帝矣。^②

在当时的国际环境下，“二伯”制度的适用范围自然扩展到了全球，统领诸侯的“二伯”由当时世界上的几大帝国担当，并且廖平指明“如有盛衰，随时升降”。这也为当时国力较衰的清帝国成为未来“二伯”之一提供了可能性。帝国之外的王国、保护国、半权国等也依次按“方伯”、“卒正”、“连帅”等制归类，以至于全球弹丸之地皆有其对应封国制度。廖平此举并不是刻意将世界局势与“二伯”制度相比附，其重点在于将各国重新安放在礼序之中，让“大字小，小事大”的理想秩序能够向世界的范围拓展。

如果结合时代背景，我们就不难理解廖平重视桓、文“二伯”的原因。廖平所在的清季之时，正是世界各国争相掠夺混战之时。前文曾提到，当时不少士人都曾将这种混乱的局面与春秋列国争霸相比拟，而廖平也是这些士人中的一个。廖平认为，“中外开辟情形，大抵相同。中国至春秋，文明略同今西国”^③，也就是说，今日西方国家相互混战的情境正如中国的春秋之世；而西方诸国则正如春秋之时的各个诸侯国：“齐如英，晋如美，俄如秦，德如楚，法如吴”^④。想要改善这种列国纷争的局面，就必须参照孔子寄寓在《春秋》中的万世法，借鉴中国由春秋乱世开至一统的历史经验，所谓“《春秋》一剂良方，百人同病，今一人服药良已，同病相怜，必推其方于同病之百人，服之皆愈，而后为真良药”^⑤。而廖平之所以希冀以《春秋》“二伯”

^① 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第920页。

^② 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第920页。

^③ 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1431页。

^④ 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第1149页。

^⑤ 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第763页。

之制来统理世界诸国，除了一贯的文明自信之外，无非就是不满于西方国际法——尤其是《万国公法》统治下的混乱国际秩序，想要“以中法推之全球”^①。廖平曾形容当时的世界秩序是“强凌弱、众暴寡，弱肉强食”，批评当时国际社会奉为圭臬的《万国公法》是“为息兵平祸，有名无实，徒为强国鱼肉之助”^②。《万国公法》在廖平看来，就是帮助强国鱼肉他国的工具。因此，廖平借用《春秋》齐桓、晋文“二伯”之制的目的正如他所说：“易变势利之世界，为升平文明之世界”，他要恢复“小事大，大字小，小大相维”^③的礼序关系，构建出符合《春秋》礼制精神的国际秩序形态。

5.3.2 “两京”开辟与东西文明的一统

除了齐桓、晋文之外，廖平所谓的“二伯”有时也指代周公、召公。以周公、召公为“二伯”的记载，最早的雏形源于《尚书》。《尚书》中的《洛诰》与《召诰》中有周公与召公“分陕而治”的记载，即指周公因营建洛邑之故而分管陕地以东、召公分管陕地以西之事。除《尚书》外，《公羊传》也记载过周召“分陕而治”一事：“自陕而东者，周公主之：自陕而西者，召公主之，一相处乎内。”（《公羊传·隐公五年》）但《尚书》和《公羊传》都没有明确地以“二伯”指称周、召。较早将周、召称为“二伯”者，应为东汉初年的《公羊》博士李育，其说保存于《白虎通》之中：

王者所以有二伯者，分职而授政，欲其亟成也。《王制》曰：“八伯各以其属，属于天子之老二人，分天下以为左右，曰二伯。”《诗》云：“蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。”《春秋公羊传》曰：“自陕已东，周公主之。自陕已西，召公主之。”不分南北何？东方被圣人化日少，西方被圣人化日久，故分东西，使圣人主其难，贤者主其易，乃俱致太平也。^④

李育之说实际上综合了《礼记》的《王制》《乐记》、《诗经·小雅·甘棠》和《公羊传》四种文献的内容，其说已经与《尚书》中周、召“分陕”的原义有所不同了。在李育看来，“二伯”的地位相当于诸侯之长，权力在

^① 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第737页。

^② 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第920页。

^③ 廖平：《公羊春秋验推补证》，《廖平全集·7》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第920页。

^④ 班固撰；陈立疏证；吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年版，第136-138页。

其他诸侯之上，以辅佐天子为目的，分主东、西方地域。为何分主东西而不是南北呢？李育结合周初具体的历史背景指出，东方为周朝尚未开拓的地区，受到圣人教化的时间较短，因而使圣人周公开拓东方难以教化之地；西方则为宗周故地，受圣人教化日久，因而使贤者召公坐镇西方故地。这样做的目的，就是为了东西两方都能“俱致太平”。

廖平的思路显然受到了先代公羊学家的影响，只不过他将周、召二公的意象进一步抽象为孔子致未来世界之太平的符号。廖平说：

《公羊》，陕以东主之周，陕以西主之召。二公本周初之二伯，孔经因之，以为小统分陕而治，大统当分洛而治……大统，召公治东洛，周公治西洛。古说贤者为其易，圣人为其难是也。^①

廖平论周、召“分陕”的文献依据正是《公羊传·隐公五年》的传文，但他对传文的原义做出了较大的改变。首先，廖平以《公羊》所载之“分陕”说为小统中国之事；而大统世界局势则是“分洛而治”，即将周公所经营的洛邑分成“东洛”与“西洛”，分别代表地球东、西半球的京都。其二，廖平进一步认为“小统”时的“分陕”是周公治“陕东”、召公治“陕西”；而“大统”时的“分洛”则与“分陕”而治的方位完全相反，是“召公治东洛，周公治西洛”。从廖平对《公羊传》的改造可以看出，其“大统分洛”的理念明显受当时东西半球思维的影响；并且从其转换大小统时期“二伯”统治方位的论述来看，廖平显然认为东方的文明程度要高于西方。廖平所谓的“贤者为其易，圣人为其难”不仅适用于“小统分陕”，也适用于“大统分洛”。在廖平看来，“东洛”代表以中国为中心的东半球，其受孔经教化已久、文明已成，因此东半球被托付给“贤者召公”治理；而“西洛”所代表的西半球则未受孔经教化，因此“圣人”周公须赴西半球营建“西洛”，以东方文明为模板来重塑西方文明。由此可见，廖平之所以着力讨论周、召二伯，是要以周初史事为主要根据来论证孔经中存在东西半球的概念，并且借此表明中国文明高于西方、未来世界文明必然一统于孔经这样一种信念。

^① 廖平：《书中候弘道编·周公七篇》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第187页。

在以文明区分东西半球的基础上，廖平提出了一个重要的概念：“两京”。廖平在《书经大统凡例》《尚书弘道编》以及《书中候弘道编》中，将周公所营之洛邑分为“东洛”与“西洛”，分别定义为东西半球的文明“京都”，即所谓“两京”。廖平的“两京”理论，从思想源头上看，应当是受到了周王朝东西两都分立这一史实的启发。历史上的周王朝即建有宗周、成周两个京都，镐京为宗周，在西；洛邑为成周，在东。而在廖平看来，镐京与洛邑的东西分立只是“小统”时事；由此推验至“大统”世界局势则是“东洛”与“西洛”的分立。廖平说：“小统，宗周在西镐，成周在东洛；大统，宗周在东洛（东京），成周在西洛（西京），次递及远，验小推大。”^①廖平再次运用了“验小推大”的方法，将经典所记载的史事与所谓东西半球的文明“京都”相比附。为了论证“两京”理论确实已存在于孔经，廖平将《尚书》中记载周公营洛的《召诰》《洛诰》等篇进行了重新解读：

《书》两京为大统，东京为东洛，……《洛诰》西京为西洛……《召诰》武王初让天下，周公居东为新邑洛（原注：非小周之洛都），治定功成，让于成王，迁居西方。《多士》“今朕作大邑于兹洛”（原注：此为西洛，其曰周公初于新邑洛，则指东洛）是也，两都两洛……《洛诰》：“我乃卜涧水东，瀍水西（原注：涧瀍指东西洋海），惟洛食；我又卜瀍水东（原注：‘涧水西’三字旧脱今补），亦为洛食（西洛）”，是为两京之确证。^②

前文曾提到，《尚书》与《周礼》在廖平看来皆属“大统”之学且互为经传，因此《尚书》所记载的“东京”、“西京”等说自然是就“大统”时期世界疆域而言。廖平以《洛诰》中两次出现的“惟洛食”为据，认为这就是周公分洛的确证。在此基础上，廖平将“涧水”、“瀍水”解释为“东西洋海”，以“涧东瀍西”为“东洛”，即《召诰》中的“新邑洛”；又以“涧西瀍东”为“西洛”，即《多士》中“作大邑于兹洛”之“洛”。这样一来，在“大统”世界中，东半球的京都为周公最初经营并“治定功成”的“东洛”，为“宗周”；西半球的京都为周公新创建的“西洛”，为“成周”。廖平这

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第23页。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第20页。

种脱离原义以及历代注疏成果的比附，实际上是为了拓宽经典的解释空间，方便他将东西半球的理念注入其中。

在以“大统分洛”释东西半球的基础之上，廖平进一步指出，周公所营之“洛”也“非小周之洛都”，而是指东西半球的“地中”，即“东洛”与“西洛”分别处于为东西半球之“中”。廖平援引《尚书》《周礼》中有关“中”的论述，将它们全部解释成了东西半球的“地中”。廖平说：

《召诰》谓之中土，《洛诰》谓之时中，《周礼》谓之四时所交之地中。地中之地，百物阜安，乃建皇国。故辨方正位，体国经野。……从前地球未出，儒者说经，每统宏规，收缩于中国一隅……海外未通，心思囿于所见，无怪其削足适履也。^①

廖平认为，《尚书》与《周礼》既然早已预示东西半球的存在，那么其中所谓的“中”都应该指东西半球的地中。前儒不明经义之大小统之例，才会将“以地中建都”的“地中”理解为中国一域之中。然而“两京”的并立并不意味着廖平承认中西文明势均力敌。廖平始终认为，西方文明的进展程度仅仅相当于中国春秋时期的水平，因此，世界文明应当归统于孔经，以东方为尊；而创立“西京”的目的只是为了复制东方的模式。如在《尚书·康诰》中有周公勉成王之语：“朕心朕德，惟乃知”，廖平在其后注曰：“东京得地中之法，皆汝所知，今辟西京，当仿效之”^②。由此可见，“两京”营建的先后顺序中已经蕴涵了东西半球的文明开化程度。此外，廖平对东方文明的尊崇还表现在其对周公的称著中。廖平虽然将周公与召公并称“二伯”，但从他“贤者为其易，圣人为其难”的说法来看，周公在此“二伯”中显然享有更高的地位。在廖平看来，召公只不过是东方文明的守成者，而周公则是东西两半球文明共同的开创者，所谓“开化两京，皆周公之功”^③。周公分洛设“两京”的最终目的，就是要东西半球统一于孔经之道，实现文明层面的“大一统”。廖平认为，这就是为何孔子数次称颂周公并以其为寄托未

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第25页。

^② 廖平：《书中候弘道编·成王六篇》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第261页。

^③ 廖平：《书中候弘道编·成王六篇》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第258页。

来之载体的原因：“仲尼盛称西方圣人，不治而不乱，不言而自信，荡荡乎，民无能名，盖托周公以肇开西极，创建西京，哲想冥冥，百世不惑，其精神与周公相接，寤寐与周公潜通，语语梦见周公（原注：凡梦皆占未来，不占以往），谓此也。”^①

综上可知，虽然廖平将桓、文和周、召都看作是孔子寄寓在经典中的符号，但这不代表这两对“二伯”的意义没有任何区别。从廖平对二者的论述来看，他在阐发桓、文时，更侧重于反省世界秩序方面的问题；而在提到周、召时，则偏重强调东西半球文明的差异以及融合的可能性。这种意义的区别可能源自桓、文和周、召在经典中的不同形象和时代背景。齐桓、晋文皆为霸主，以武功号令诸侯，所处之世也是春秋诸侯争霸之时，因此孔子寄寓在此“二伯”身上的理想自然是以统领秩序为主；而周公、召公为圣为贤，以文教垂范后世，所处之世乃周初斯文待兴之时，因而孔子寄寓在此“二伯”身上的理想自然是以广播文教为主。然而无论是何种意义的“二伯”，在廖平看来都是东西半球秩序的维护者和文明的主要传播者。这表明，虽然廖平积极接受了东西半球的知识与观念，但他没有放弃内与外、中央与四方的思维模式。根据上文的论述，廖平区分东西半球的依据主要是文明的先进与落后，在他眼中，东西半球作为文明概念的重要性要高于地理概念。而文明的传播方式在廖平看来就是由内而外、由中心向四方的同心圆模式。因此，廖平所谓的“两京”也并非地理学意义上的“地中”，而是文明中心。既然文明的传播必须由中央渐化向四方，那么设“二伯”、建“两京”就是必然且必要的，只有这样才能保证文明的传播。

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第406页。

5.4 服制与“由内向外”传播方式的改良

在完成了立“地中”、设“二伯”、建“两京”等一系列理论构想之后，廖平要解决的最重要的问题，就是以此为基础重新建构“由内向外”的文明传播方式，让经学能通过“二伯”与“两京”在东西半球分别得以传播，最终交融为一，实现一统。在这里，廖平采用了朝贡体系的思想源头——畿服制度（亦即“服制”）作为其立论的主要依据，通过将经典中的服制思想与文明二京的理论相结合，改良了“用夏变夷”的传统观念，极为精细地描绘了一幅经学在“大统”世界中“洋溢乎中国，施及蛮貊”的盛景。

5.4.1 服制与由内向外的文明传播方式

服制是早期典籍中专门用来指称中央王朝与四方关系的特殊概念，其产生与古代的华夷之辩和内外有别的天下观有密切的关系。“服”的概念可能渊源甚早，早在殷商时期，内外服的划分就已经存在了。《尚书·酒诰》载殷商服制曰：“越在外服，侯甸男谢邦伯；越在内服，百僚庶尹惟亚惟服宗工，越百姓里居（君）。”周初的金文《令彝》也有记载：“众卿事寮、众者（诸）尹、众里君、众百工、众者（诸）侯，侯田男。”金文所载颇能印证《酒诰》所述殷代内外服制，有关这一点，顾颉刚先生已多有考论^①。内外之分观念是殷人天下观的一个基础理论，其特点是详近略远，具体来讲就是中央权力的管辖是由内及外、越外越松的；边缘地区的范围具有不确定性，划分也不必十分准确。而周代的服制，无论从制度建构还是制度精神，都是继承殷商而来的。

传统典籍有关周代服制的记载，主要集中在《礼记》《周礼》《尚书》等文献中。但不同的经典文献对周代服制具体情况的记载是有出入的，按服制的划分方式及疆域范围可划分为三种：三服说、五服说和九服说。其中，《礼记·王制》执“甸、采、流”三服说；《尚书·禹贡》执“甸、侯、绥、要、荒”五服说；《周礼》则比较复杂：《大行人》为“侯、甸、男、采、卫、要”六服外加九州之外的“藩”；而《职方氏》则与《国语·周语》共执“侯、甸、男、采、卫、蛮、夷、镇、藩”九服说。并且，各典籍除了对

^① 顾颉刚：《史林杂识初编》，北京：中华书局，1963年版，第9页。

服制的划分方式有不同记载之外，对服制所覆盖的疆域范围也叙述不一：《王制》中三服的覆盖面积是三千里的平方，《禹贡》五服为五千里的平方，《职方氏》九服的面积已达到九千里的平方。因此，廖平想要依据传统的天下观来建构世界图景，就必须首先对这些相互抵牾的记载给出合理的解释。

廖平采用的解释方法依然是“大小统”的思维，也就是说，他并不把这些不同的记载看作古人对同一段历史、同一个疆域的描述，而是孔子对不同时期内不同疆域面积的构想。廖平说：“经制九州大小不同，盖分帝王伯四等。《春秋》、《王制》疆域最小”^①，又说：“《周礼》专为皇帝制法”^②，可见在廖平看来，《王制》三服说是适用于小统王伯疆域的制度，即中国一域之制；《尚书》五服说与《周礼》九服说皆适用于大统皇帝疆域。廖平首先按其“大小九州”的思维，将《王制》三服三千里之说确定为“小九州”，即邹衍“大九州”的八十一分之一：

按《王制》说《春秋》，三千里为小标本；《周礼》说《尚书》，加十倍方三万里为大标本，而六合以内人事尽之矣。《邹衍传》所称大九州得九九八十一方三千里，儒者九州止得八十一分之一，所谓儒者九州，即指《春秋》、《王制》而言。^③

廖平曾绘《王制》三服三千里之说为《王制九州三服千里一州图》^④如

流					流
	采			采	
		甸	甸		五每 百小 里空
		王			
		甸	甸		
	采			采	
流					流

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第323页。
^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第324页。
^③ 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第312页。
^④ 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第311页。

下：

如图所示，廖平以九宫格为基本形式，分《王制》之甸、采、流三服为九州，每小空五百里，每州为方千里，共方三千里。在廖平看来，这便是邹衍所谓的“儒者九州”的疆域，即“小九州”。“小九州”是“大九州”的基础，相应地，《周礼》九服制也是由《王制》三服制“验小推大”得来的，正如廖平所说，《王制》为“小标本”，而《周礼》为“大标本”，是孔子为了建构大统疆域制度而先以中国之制度为蓝本。因此我们可以看到，后文《周礼》九服制的图示也是基本沿用了《王制》的模型。

《王制》与《春秋》既然记载的是小统疆域的服制，那么大统疆域的服制自然见于《周礼》和《尚书》。但《周礼》和《尚书》记载的服制却相互抵牾，不但数目有五服、九服之不同，连甸、侯两服的内外次序也不一样：

《禹贡》中记载的次序是甸在侯内，而《周礼》中则是侯在甸内。关于这一问题，廖平又做出了解释：

自来说《周礼》者皆谓制服与《尚书》不，盖专就《禹贡》五服为言，而未遍考全经也。据《禹贡》言，甸、侯、绥，侯在甸外。据《周礼》言，王、侯、甸，甸在侯外。今考之《康诰》以下称疆域，侯在甸内者凡五六见，则《尚书》实据九服立说，经传投契，相证益明。^①

又说：

《禹贡》之五服，甸在侯内。《周礼》九服，甸在侯外。《提要》谓《周礼》九畿不合《禹贡》，不知《禹贡》立方千里一州之制，《周礼》起方六千里一州之制。畿服九等，名称实补足《尚书》侯甸男邦采卫之文。《书》少而《周礼》多者，《书》导其源，《周礼》竟其流也。经略传详，作述通例，以为不符，自生荆棘。^②

廖平在考察《尚书·康诰》等篇所记载的服制之后，认为《尚书》大多数篇章在提到疆域时均说侯在甸内，“凡五六见”，由此便可确证《尚书》的服制实质上是根据九服制度立说的。至于为何会有五、九之差，原因有二：

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第315页。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第314页。

一是《尚书》为大统之经，对于服制只是略述其要，未尽其详；而《周礼》则是在《尚书》的基本框架内将九服“补足”，即“《书》导其源，《周礼》竟其流”。更重要的原因是，《禹贡》与《周礼》各自所适用的疆域也有大小之分：《尚书》五服为帝制时期一州的疆域，《周礼》九服则为发展到皇制时期九州的疆域，《禹贡》中的帝制九州正是《周礼》中皇制“大九州”的一部分，如廖平所说：“凡《周礼》所见，皆以传《尚书》五千里一州之文也。……其所以举五千里示例者，考皇帝分合、地域广狭不一，不能徧举，特举一小者以示例。”^①由此可见，《周礼》与《尚书》的服制虽然从本质上来讲都属于“大统”体系，但二者之间依然存在一个由“帝制”向“皇制”进化的维度。

从《王制》三服、《禹贡》五服到《周礼》九服，体现的正是由“伯王”小统时期到“皇帝”大统时期的疆域扩展状况，即由中国一域“验小推大”至整个世界的状况。为了与小统疆域的服制进行区分，廖平同样为大统疆域的服制绘制了一幅名为《周礼九畿九州图》^②的示意图如下：

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第321页。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第326页。

	王侯伯男采衛蠻夷鎮藩	
	王侯伯男采衛蠻夷鎮藩	
管子幼官篇 六千里之侯	王侯伯男采衛蠻夷鎮藩	每畿方千里 一州六畿爲 六千里

结合前文所述的“大九州”理论可知，廖平用世界进化和疆域扩展的思路来解释《王制》《禹贡》《周礼》所记载服制的差异，显然是基于其大小九州与大小统疆域理论而发。前文曾提到，廖平提出服制说的主要原因是要以此为依据来构建一个文化传播的模型，服制的变化和疆域的扩张都是指中国文明的传播范围而言。这样一来，我们能够很清晰地看到，廖平所建构的仍然是一种由内而外、由中心向四方的文化传播方式：中央作为文明巅峰对四方进行文明输出，即古代所谓的“王化”；随着文化传播范围的扩展，“王化”所及之地也会相应增加，最后将整个世界囊括在内，实现文明的“大一统”。廖平的这种思路显然是“以夏变夷”这种传统夷夏观念的变种。在中国传统的夷夏观念中，“夷”与“夏”虽然严格地以文明相区分，但二者之间并不存在一条明确的界限，“夷”如果承认并接受了“夏”的文明，就自然成为了“夏”的一部分，这就是“以夏变夷”。只不过在“大统”时期，夷与夏的关系变成了世界与中国的关系，“以夏变夷”也就变成了用中国文明影响世界文明，并最终达到“大一统”的目的。

5.4.2 “用夏变夷”与文明两京的结合

由前文的论述可知，廖平构想的文化传播模式延续了传统服制说由内而外、由中央到四方的基本思路，这可以看作是传统夷夏观的一种变体。但值得注意的是，传统夷夏观是建立在以中国为中心的天下观的基础之上的，在天下即世界的思维框架中，天下只有一个中心，就是中国；中国被看作是唯一的文明输出者，中国的儒家文化也被看作是世界上先进文明的代表。但在廖平所处的晚清时期，传统天下观已然崩溃，廖平也接受了地理学意义上的东西半球理论以及文明层面上的中西差异，并据此建构了东西半球的文明“两京”。那么，如何在东西“两京”并存的前提下，运用传统服制说的内外思维来实现东西半球文明的大一统，便成为了廖平接下来要解决的问题。

对于这一问题，廖平的解决方法依然是回到孔经，从经典对服制的记载中寻找突破口。廖平在研究《周礼》服制说时，发现无论是《大行人》还是《职方氏》都会以“藩”作为最外围的一服。但从严格意义上来讲，“藩”却是不在九州九服之内的。以最典型的《职方氏》九服制为例，从最中心的“王畿”向外扩至侯、甸、男、采、卫、蛮、夷、镇，刚好合九服之数，而

“藩”则在九服之外。此外，《大行人》虽然服制数目与《职方氏》不同，但其中也明确记载了“九州之外谓之蕃国”。这一现象让廖平极为困惑，他说道：“然九州之外缀一蕃字，孤文坳隶，有若赘疣，内之名称无可割取，外之名目概付阙如，故此蕃字为说畿服之一巨难，积疑在心，百虑千思，莫由解释。”^①廖平认为，若《周礼》服制仅在九州之内立论，那么“藩”服在此处出现便“有若赘疣”；如果其论溢出九州之外，那么《周礼》对九州之内的服制区分甚是细密，但九州之外只提及一个“藩”服，余下的“概付阙如”，似乎也并不合理。于是，廖平转而向孔经中的其他服制论寻求合理解释。他发现《诗经·大雅·板》中有“价人维藩、大师维垣、大邦维屏、大宗维翰、怀德维宁、宗子维城”一句，其中“藩”、“垣”、“屏”、“翰”、“宁”、“城”六个字与畿服制名十分相类，且最重要的是六个字的顺序，恰好以“藩”为起始。廖平由此认为，《板》诗中的这六个字皆指代服制，且由“藩”至“城”刚好为九州外服制的详细划分，是对《周礼》九州内服制的接续。廖平说：

及读《板》诗，见其六名与畿服相类，意谓《周礼》以蕃终，《板》诗以藩始，如凸凹笋节，待人凑合。因取此六名以接逗《周礼》九畿，九六合为十五，如《乾》之用九、《坤》之用六。^②

这样一来，廖平便将《周礼》中的九服制扩展为十五服制，以便能够覆盖更广阔的并全球疆域；另外，廖平还将内九外六的服数与《周易》的《乾》九《坤》六之数相比附，试图证明以《诗》续《周礼》的做法正是对经义的印证和诠释。廖平将自己的构想绘成《周礼九畿合诗六畿图》^③如下：

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第333页。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第333页。

^③ 廖平：《书经周礼皇帝疆域图表》，《廖平全集·9》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第332页。

		藩垣甸侯甸		
		藩垣甸侯甸		
藩垣甸侯甸	藩垣甸侯甸	藩垣甸侯甸	藩垣甸侯甸	藩垣甸侯甸
		藩垣甸侯甸		
		藩垣甸侯甸	每格六 千里	

然而这种扩张畿服的方法又是如何与东西半球、文明两京的构想结合起来的呢？廖平利用《周礼》九服制与《板》诗六服制对京畿之地的不同描述，将上图十五畿中央的王、侯之服定为西半球之西京，而十五畿最外围的宁、城之服定为东半球之东京。为何外围之地会被定为京畿呢？廖平指出：

按《周礼》，畿服之名，至九而止，加以《板》诗六名，始足十五之数。顾《板》诗以藩接镇，本由内推外，以王为京，以城为鄙，而《莽传》始城终藩，又以城为京。以藩为京，以藩为鄙，二义枘凿，颠倒参差。从《板》诗，则空言徒托，从《莽传》，则虽见行事，而与《周礼》王畿国畿相忤。一栖两雄，一窟两蛟，求如水乳交合，难矣。^①

按廖平构想的十五畿顺序，《板》诗六服本来是接续在《周礼》藩服之外的，因此如果按《周礼九畿合诗六畿图》所示，整个大统疆域的服制应当是以“王”为中央之京，以“城”为外围之鄙。但廖平发现，历史上曾按《板》诗六服构建服制的王莽却反而以“城”为京畿。《汉书·王莽传》曾记载了王莽依《板》诗所立服制的细则：

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第425页。

九州之内，县二千二百有三。公作甸服，是为惟城；诸侯在侯服，是为惟宁；在采、任诸侯，是为惟翰；在宾服，是为惟屏；在揆文教，奋武卫，是为惟垣；在九州之外，是为惟藩：各以其方为称，总为万国焉。

《王莽传》以“公作甸服”为《板》诗之“惟城”、以九州之外为“惟藩”，即廖平所说的“始城终藩”、“以城为京”^①。这样一来，按《周礼》建构的十五畿外围之鄙反而是《板诗》之中央之京，这并不符合《周礼九畿合诗六畿图》的图旨。为了调和这种矛盾，廖平极富创意地将地球理论与十五畿服结合在一起，将原本的四方大地的平面思维转换为东西半球的球面思维。在球面上，四方向外无限延展之后自会汇集到一处，形成另一个“中心”，这就不难解释为何《周礼》之鄙为《板诗》之京了。“两京”并存的情况不仅与经旨相合，也刚好反映了地球东西二分的现实，印证了廖平文明“两京”的构想。在此基础上，廖平进一步将东西半球所用具体服制进行划分，东半球用《板》诗六畿，西半球用《周礼》九畿，合而为十五畿服。廖平指出：

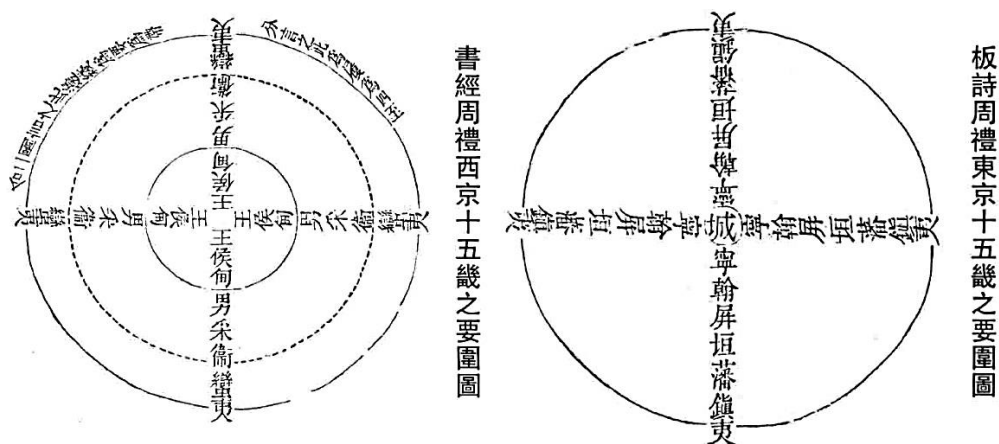
今审此为两京通畿例，与《诗》之洛、镐同义。《春秋》之东京、西京为小统：《书》两京为大统，东京为东洛，用《板》诗六畿，以城、宁为心……西京用西洛，用《周礼》九畿，以侯、甸为心。^②

据此说法，廖平将东西半球服制绘成《书经板诗周礼西东京十五畿之要围图》^③如下：

^① 按：从王莽之说的原义来看，他明显是要调和《周礼》与《板》诗的服制差异，以《周礼》为主要依据，将《板》诗的“藩”、“垣”、“屏”、“翰”、“宁”、“城”看作是由外向内、由四方向中心的结构。但廖平明显忽略了这种调和，因为他已经先入为主地树立了“《板》诗以藩接镇”的观念，将《板》诗六服看作是《周礼》九服制的延续，是由内向外、由中心向四方的结构。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第23页。

^③ 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第479页。



之所以东用《板》诗六畿、西用《周礼》九畿，是廖平认为孔经中已多次提及“宁”畿在东方的线索：“《大诰》东征，密迩东京，是以东征。宁字十二见。又曰：朕卜并吉，东方吉服。予得吉卜，穆卜西方。皆宁畿在东之确证。”^①这是他一贯使用的附会“经义”之法。除此之外，这种划分方法也符合《周易》九六阴阳以及地球彼此昼夜之道：“九六合数，两面皆十五畿，法一月三十日，分则乾九坤六，地球彼此昼夜、一阴一阳之义也。”^②而东西半球十五畿“每畿千里，共计万五千里。两面合计，为三万里”^③，刚好合乎《周礼》皇制大统疆域的面积。因此廖平笃信，东西半球两京十五畿服正是适用于皇制大统时期的制度。

结合前文所提到的“大统分洛”说，到了大统时期，“周公”已经完成了仿照东半球在西半球建京畿、传播儒家文化的工作；而西半球的文明传播方式也与东半球一样，由内向外、由京畿到四方。这样一来，地球被分成了两个相对的同心圆，两圆虽各有圆心，但其圆周却会随着文明传播半径的不断扩大而日趋重合。仔细观察《书经板诗周礼西东京十五畿之要围图》可知，虽然廖平以东用六、西用九，但他没有将两者的交界处定为它们共同的外围——“藩”，而是换成了“夷”，并以“夷”服平分东西为“各得七畿半”的两个半球：

^① 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第425页。

^② 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第425页。

^③ 廖平：《书经大统凡例》，《廖平全集·4》，上海：上海古籍出版社，2015年版，第479-480页。

两京如日月对望，分建于东西两半球，各得七畿半，而夷适在周围边线交界之处。……天下治安，四夷静守四边，是为蛮夷率服；天下扰乱，四夷边患四起，则为蛮夷猾夏。……又经义谓内中国、外夷狄，用夏变夷，说家谓“进诸四夷”、“莅中国”、“抚四夷”者，莫不与此图相合。

从廖平“蛮夷率服”、“用夏变夷”等说法来看，他很明显是要将东西半球文明“两京”的理论与传统的夷夏观结合。也就是说，廖平并未放弃传统夷夏观的思路，只是改换其地理学根据，将以世界为四方大地、以中国为世界中心的天下观变成了东西半球同心圆相对的地球论。新说较旧说不同之处在于，“用夏变夷”是两个文明圈不断扩张以致重叠的过程，而非单一文明圈由内向外拓展；而新说继承旧说之处在于，“夷”依然处在文明圈的外围，也依然会随着文明的传播而被同化，并且所谓的“两个文明圈”不过都是经学在东西半球的各自传播，这与传统“用夏变夷”说的思路是一致的。这种紧密结合当时地理新知识的“改良版”夷夏观也正印证了我们对廖平文明观的判断，即他虽然从事实层面接受了东西半球的理论，但在文明层面，他依然坚守由内向外、以夏变夷的文明传播模式，笃信中国作为世界文明中心的地位和优势。

从立“地中”、设“二伯”与“两京”到论服制，廖平将未来世界中经学的传播方式描述为一个先“一分为二”、再“合二为一”的过程。“一分为二”，即先以大统疆域与星象分野等理论确立中国文明为世界之中心，再通过“二伯”、“二京”的设想将文明传播的中心分设于东西半球。“合二为一”则有两层含义，一是东西半球虽分两京，实际上皆以经学为文明传播的唯一内容；二是通过将经典中的服制思想与文明二京的理论相结合，使东西半球两个文明圈得以在不断扩张中走向重叠，以此实现东西半球文明的一统。“一分为二”的目的，在于将传统朝贡制度下“由内而外”的文明传播方式与东西半球文明并立的现实情况相弥合，以保证经学的传播在现实中得以开展；而“合二为一”则始终强调了经学在世界文明之中的优越地位，并

保证了东西两半球的文明传播不至于偏离轨道、南辕北辙。可以说，从廖平的角度来看，这种文明的传播方式确实是彼此兼顾且行之有效的。

然而通过本章的论述我们不难发现，廖平对未来世界文明中心以及文明传播方式的构想并不是基于现实展开的，而依然是从“孔经”之中析取出的“空言”。也就是说，廖平之所以有如此信心，认为经学在未来世界定会依照先“一分为二”、再“合二为一”的过程传播，是基于他对孔经的笃信、基于中国文明必然优越于西方的文明自信。因此，在“由内而外”与“自西徂东”两种文明传播方向和方式之间，廖平内心的选择可以说一直是“由内而外”。廖平的这些设想和选择，在今人看来或许是未能正视中西文明各自优劣特质的结果，又或许是未能摆脱经学世界观或是“尊孔”信仰的表现。但对于身处文明倾覆边缘的廖平而言，他真正的目的或许也并不是要建构出一套真正切实可行的文明传播方针，而是试图以这样的方式引导并呼吁当时的士人意识到经学向前发展的可能性，重新建立起对中国文明的信心。正如当代学者汪晖所指出的，士人应如何在文明上重新作出自我定位，不但是一种认知需要，更是一种重塑文明自信的情绪需要。^①因此，廖平的设想虽然看起来闲大不经，但也不能说是闭门造车、毫无意义。

^① 汪晖：《现代中国思想的兴起（上卷）第二部：帝国与国家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年版，第221页。

余论

1932年，廖平完成了经学六变。是年6月，年高体弱的八旬老翁廖平不顾亲友劝阻，执意亲自带着寄托一生经学思想的《六译馆丛书》赴成都出版。不料，在从成都返回井研的途中，因染热病溘然长逝。廖平的逝去，代表着一个时代的过去。如果用冯友兰先生的话说，这就是“中国哲学史中经学时代之结束”。^①

晚清文明变局给廖平带来的震动，与黄宗羲感受到的“天崩地解”相较，有过之而无不及。毕竟在黄宗羲的时代，不过是中国内部王朝更替带来的兴衰之感，而廖平面对的则是整个中国文明遭遇的危机。鸦片战争以后，中国以一种极为被动的方式遭遇了强盛的西方文明。中西的相遇，打开了一个万国林立的世界空间，中国从过往的“天下”中心成为“世界”边缘，千百年来以中心自居的“天下”观念逐渐崩溃。另一方面，中西的相遇也更是一次文明的冲突。在由西方诸国凭借其价值观念和强大实力主导的世界格局中，儒教中国显然处于一个劣势地位。因此，中国同时面临着对自我和他者的认知与重构，前者是从“天朝”到“国家”，后者是从“天下”到“世界”。^②具体来说，前者的问题在于古老的中国如何实现现代转化而成为富强的国家，后者关注的则是如何重新定位中国在世界上的位置。

从“政教相维”、“政表学里”的角度来说，如果儒学无法回应这两个问题的话，它就难以维持在中国政教中的合法性位置。像廖平这样的传统儒生回应时代脉动最本能的方式，就是回到传统的古典经学中寻找破局的良方。廖平在对经学系统的清理过程中，逐渐发现，面临的历史环境已经远远超出了传统经学的承载。随着地理空间和文明空间的拓展，一套来自于异质文明的世界观、价值观和政治制度等内容远远不断地出现在古老经典的面前。这

^① 冯友兰：《中国哲学史·下》，《三松堂全集 第3卷》，郑州：河南人民出版社，2000年版，第435页。

^② 列文森认为近代中国思想史的大部分时期，是一个使“天下”成为“国家”的过程，参见约瑟夫·R·列文森著，郑大华等译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年版，第87-89页。而葛兆光指出，从利玛窦时代到乾隆时代，古代中国对于异域（同样也是对于自我）的知识，从“想象的天下”进入“实际的万国”，参见葛兆光：《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，2015年版，第90页。

些新知已经远远溢出了传统经学知识库的承载能力，这意味着如果强行将这些超出经学话语范围和中国文化语境的新知置于传统经学的解释中，那么可能会对既有的经学传统造成伤害。但是，如果坚守传统，经学不能够对中国以外的新世界做出有效的解释，那么他就可能萎缩为固守一隅的地方性知识，最终在列国竞争的年代走向衰亡。另一方面，经学既要解决“世界”的问题，更要解决“中国”的问题。如果将追寻经学的普适性作为目标，那么就意味着需要大幅度调整传统的价值观念、经典系统和解经范式，甚至可能走到“强经以就我”的地步。那么，这是否就意味着经学仅仅成为了一个外壳，其中的内容早已被另一个文明盖头换面。所以，廖平的经学重构包含着知识和价值的两个维度，还必须兼顾“世界的”和“中国的”两个面向。这对一个传统经学家来说，极容易陷入两难的境遇。

廖平以“通经致用”为治学宗旨，显然不会选择关闭耳目、独守一隅。他选择的是随时代而“变”，让经学走向世界。我们回顾廖平的经学重构历程，他为了能够容源源不断的西学新知，极大程度地将抽空了经典当中的“经”义，六经文本成为廖氏了任意取用的文字符号，不断注入新的内涵。经学的系统的范围也在这个过程中不断地扩大，从六经扩展到诸子、再到诸宗教，乃至到最后六书所载皆为孔子言。这样一来，世界新知的一旦到来，相应的内容也会变成出自孔子之口。正是想通过这种方式，让经书永葆活力，也将新世界囊括其中。这样一来，经学的家法传统被完全抛弃，使得经典文本对经义诠释的限制与界定能力大大减弱。经文与经义价值之间逐渐游离，甚至发生断裂。另一方面，传统的伦常观念与政教制度是廖平的经学价值底限。他对这些价值坚守，同样是以这些经典文本作为依据。然而文本的权威性并没有因为它对新知的容纳空间的扩大而增加，反而遭到了后者的反噬，最终成为了后世以疑古推到经学权威的得力武器。为了重构经学的普遍主义，他以一种颠覆传统式的改良创造了一种新的经学形态。就经学的发展而言，显然这是一场不算成功的实验，但他的尝试并非没有任何意义。廖平的时代已经过去，但是我们今天似乎仍旧没有走出这个文明的变局。廖平当日的问题意识、对中国文明的自身认知以及以经学沟通中西的思路乃至弊端，都可以成为我们当下致思儒学的参考。

参考文献

（一）廖平著作

- 廖平：《廖平全集》，上海：上海古籍出版社，2015年版。
- 廖平著；潘林校注：《诗说》，上海：华东师范大学出版社，2017年版。
- 李耀仙编：《廖平选集（上）（下）》，成都：巴蜀书社，1998年版。
- 刘梦溪编：《中国现代学术经典·廖平蒙文通卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年版。
- 蒙默，蒙怀敬编：《中国近代思想家文库·廖平卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年版。

（二）古籍

- 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年版。
- 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·毛诗正义》，北京：北京大学出版社，1999年版。
- 李学勤主编，《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年版。
- 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2010年版。
- 郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年版。
- 钟文烝：《春秋穀梁经传补注》，北京：中华书局，1996年版。
- 吕不韦编，陈奇猷校释：《吕氏春秋新校释》上海：上海古籍出版社，2002年版。
- 刘安著，何宁撰：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年版。
- 苏舆：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1996年版。
- 班固撰集，陈立疏证，吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年版。
- 桓宽撰，王利器校注：《盐铁论校注》，北京：中华书局，1992年版。
- 王充撰，张宗祥校注，郑绍昌标点：《论衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年版。

司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1982年版。

班固撰，颜师古注，中华书局编辑部点校：《汉书》，中华书局，1962年版。

范曄撰，李贤等注，中华书局编辑部点校：《后汉书》，北京：中华书局，1965年版。

沈钦韩等撰，《汉书疏证》，上海：上海古籍出版社，2006年版。

袁宏点校：《逸周书》，济南：齐鲁书社，2000年版。

黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年版。

张继禹主编：《中华道藏》，北京：华夏出版社，2014年版。

陈立：《公羊义疏》，台北：台湾商务印书馆，1982年版。

丁韪良：《中国古世公法》，收入王健编：《西法东渐——外国人与中国法的近代变革》，北京：中国政法大学出版社，2001年版。

龚自珍：《龚自珍全集》，北京：中华书局，1959年版。

胡钧编：《清张文襄公之洞年谱》，台湾商务印书馆，1978年版。

胡薇元撰：《公法导源》，收入《玉津阁丛书·甲集·第六册》，1920年至1921年大兴胡氏玉津阁刊本。

惠顿著，丁韪良译：《万国公法》，上海：上海书店出版社，2002年版。

江藩著，钟哲整理：《国朝汉学师承记》，北京：中华书局，1983年版。

康有为：《康南海年谱》，台北：文海出版社，1975年版。

康有为著，姜义华、吴根梁编校：《康有为全集》，上海：上海古籍出版社，1987年版。

康有为：《新学伪经考》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年版。

梁启超：《饮冰室合集》，北京：中华书局，1989年影印本。

廖幼平编：《廖季平年谱》，成都：巴蜀书社，1985年版。

廖宗泽编撰，骆凤文校点：《六译先生年谱》，收入四川大学古籍整理研究所编，《儒藏·史部·儒林年谱》，成都：四川大学出版社，2005-2009年版。

刘逢禄撰：《春秋公羊经何氏释例春秋公羊释例后录》，上海：上海古籍出版社，2013年版。

刘逢禄撰：《左氏春秋考证》，上海：上海古籍出版社，1996年版。

- 刘梦溪主编：《中国现代学术经典·廖平、蒙文通卷》，河北：河北教育出版社，1996年版。
- 柳兴恩：《穀梁大义述》，上海：上海书店，1994年版。
- 毛奇龄：《经问》，收入李慈铭著：《越缦堂读书记》，北京：中华书局，2006年版。
- 皮名振：《清皮鹿门先生锡瑞年谱》，台北：台湾商务印书馆，1981年版。
- 皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，1998年版。
- 皮锡瑞：《师伏堂日记》，收入《湖南历史资料》，长沙：湖南人民出版社，1958年版。
- 皮锡瑞著，周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局，2008年版。
- 阮元编：《皇清经解》，台北：艺文印书馆，1962年4月。
- 邵懿辰著：《礼经通论》，清光绪十五年蜚英馆刊本。
- 四川省绵竹市政协学习文史资料委员会编：《绵竹文史资料选辑·第十六辑》，1997年版。
- 宋育仁：《泰西各国采风记》，长沙：岳麓书社，2016年版。
- 宋育仁：《古今指迷辨惑篇》，成都排印本，1920年版。
- 苏舆编：《翼教丛编》，上海：上海书店出版社，2002年版。
- 谭嗣同撰，蔡尚司、方行编：《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1981年版。
- 唐才常：《唐才常集》，北京：中华书局，1980年版。
- 王锦民校笺，皮鹿门笺注：《〈王制笺〉校笺》，北京：华夏出版社，2005年版。
- 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年版。
- 王栻主编：《严复集》，北京：中华书局，1986年版。
- 王先谦编：《皇清经解续编》，台北：艺文印书馆，1965年版。
- 王云五主编，长子代功述：《新编中国名人年谱集成·第6辑·清王湘绮先生闾运年谱》，台北：台湾商务印书馆，1978年版。
- 魏源：《海国图志》，岳麓书社，1998年版。
- 魏源：《魏源集》，北京：中华书局，1976年版。
- 伍肇龄辑：《尊经书院二集》，清光绪十七年尊经书局刊本。
- 薛福成：《出使四国日记》，长沙：湖南人民出版社，1981年版。

- 叶德辉：《郅园书札》，清光绪壬寅（1902年）长沙叶氏刊本。
- 于宝轩：《皇朝蓄艾文编》，台北：台湾学生书局，1965年版。
- 张德彝：《随使英俄记》，长沙：岳麓书社，1986年版。
- 张之洞著，苑书义、孙华峰、李秉新主编：《张之洞全集》，石家庄：河北人民出版社，1998年版。
- 志刚：《初使泰西记》，长沙：湖南人民出版社，1981年版。
- 中国地方志集成编委会编：《光绪井研志》，成都：巴蜀书社，2017年版。
- 中国史学会主编：《戊戌变法》，上海：神州光国社，1953年版。
- 朱彝尊撰，中华书局编辑部编：《经义考》，北京：中华书局，1998年版。
- 安保罗：《救世教成全儒教说一》，载《万国公报》，光绪二十二年（1896）第93期。
- 安保罗：《救世教成全儒教说三》，载《万国公报》，光绪二十三年（1897）第96期。
- 花之安：《大德国学校略论》，广州：小书会真宝堂藏板，同治十二年（1873）。
- 花之安：《经学不厌精》，上海：广学会藏板，光绪二十四年（1898）。
- 花之安：《自西徂东》，上海：上海书店出版社，2002年。
- Ernst Faber（花之安）：*China in the Light of History*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1897.
- 李提摩太：《〈经学不厌精〉跋》，载《万国公报》，光绪二十四年（1898）第114期。
- Timothy Richard（李提摩太）：*Forty-Five Years in China*, New York, Frederick A. Stokes Company, 1916.
- 佚名：《读〈经学不厌精〉后》，载《中西教会报》，1896年第二卷第10期。

（三）专著

- 艾尔曼著，赵刚译：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏：江苏人民出版社，1997年版。
- 艾尔曼著，赵刚译：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，江苏：江苏人民出版社，1998年版。

安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年版。

安居香山著，田人隆译：《纬书与中国神秘思想》，石家庄：河北人民出版社，1991 年版。

本田成之：《中国经学史》，桂林：漓江出版社，2013 年版。

滨久雄：《公羊學の成立とその展開》，东京：国书刊行会，1992 年版。

蔡乐芬主编：《中国思想史参考资料集·晚清至民国卷》，北京：清华大学出版社，2005 年版。

陈德述、蔡方鹿等著：《廖平学术思想研究》，成都：四川省社会科学院，1987 年版。

陈梦家：《尚书通论》，石家庄：河北教育出版社，2002 年版。

陈其泰：《清代公羊学（增订本）》，上海：上海人民出版社，2011 年版。

陈尚胜主编：《中国传统对外关系的思想、制度与政策》，济南：山东大学出版社，2007 年版。

陈文豪：《廖平经学思想研究》，台北：文津出版社，1995 年版。

陈学恂主编：《中国近代教育大事记》，上海：上海教育出版社，1980 年版。

陈柱：《公羊家哲学外一种陈柱集》，上海：华东师范大学出版社，2014 年版。

陈遵妣：《中国天文学史》，上海：上海人民出版社，1982 年版。

崔海亮：《廖平今古学研究》，长沙：岳麓书社，2014 年版。

邓洪波：《中国书院章程》，长沙：湖南大学出版社，2000 年版。

邓星盈等著：《吴虞思想研究》，成都：四川教育出版社，1996 年版。

丁亚杰：《清末民初公羊学研究——皮锡瑞、廖平、康有为》，台北：万卷楼图书有限公司，2002 年版。

丁亚杰：《晚清经学论集》，台北：文津出版社，2008 年版。

渡边信一郎：《中国古代的王权与天下秩序》，北京：中华书局，2008 年版。

房德邻：《儒学的危机与嬗变——康有为与近代儒学》，台北：文津出版社，1992 年版。

冯友兰著：《中国哲学史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年版。

- 傅乐诗等著：《近代中国思想人物论保守主义》，台北：时报文化，1982年版。
- 傅正：《古今之变——蜀学今文学与近代革命》，上海：华东师范大学出版社，2018年版。
- 甘怀真：《东亚历史上的天下与中国概念》，台北：台大出版中心，2007年版。
- 高明士：《东亚古代的政治与教育》，台北：台大出版社，2004年版。
- 葛兆光：《古代中国的历史、思想与宗教》，北京：北京师范大学出版社，2006年版。
- 葛兆光：《古代中国文化讲义》，上海：复旦大学出版社，2012年版。
- 葛兆光：《思想史研究课堂讲录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年版。
- 葛兆光：《西潮又东风——晚清民初思想、宗教与学术十讲》，上海：上海古籍出版社，2006年版。
- 葛兆光：《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，2011年版。
- 葛兆光：《中国思想史》，北京：商务印书馆，2007年版。
- 龚鹏程：《近代思想史散论》，台北：东大图书公司，1991年版。
- 龚书铎：《社会变革与文化趋向——中国近代文化研究》，北京师范大学出版社，2005年版。
- 郭双林：《西潮激荡下的晚清地理学》，北京：北京大学出版社，2000年版。
- 何信全：《晚清公羊派的政治思想》，台北：经世书局，1984年版。
- 何一民：《转型时期的社会新群体——近代知识分子与晚清四川社会研究》，成都：四川大学出版社，1992年版。
- 贺照田主编：《在历史的缠绕中解读知识与思想》，长春：吉林人民出版社，2003年版。
- 胡楚生：《清代学术史研究续编》，台北：学生书局，1994年版。
- 黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，北京：中华书局，2010年版。
- 黄开国：《廖平评传》，江西：百花洲文艺出版社，2010年版。
- 黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013年版。

- 黄克武：《惟适之安：严复与近代中国的文化转型》，北京：社会科学文献出版社，2012年版。
- 黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，北京：新星出版社，2006年版。
- 黄彰健：《经今古文学问题新论》，台北：中央研究院历史语言研究所，1992年版。
- 黄宗凯等：《宋育仁评传》，成都：西南交通大学出版社，2007年版。
- 江晓原：《天学真原》，沈阳：辽宁教育出版社，2007年版。
- 蒋庆：《公羊学引论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年版。
- 金德建：《司马迁所见书考》，上海：上海人民出版社，1963年版。
- 金观涛、刘青峰：《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》北京：法律出版社，2009年版。
- 李剑农：《中国近百年政治史》，上海：上海人民出版社，2014年版。
- 李仁渊：《晚清的新式传播媒体与知识分子》，南京：凤凰出版社，2019年版。
- 李新霖：《春秋公羊传要义》，北京：文津出版社，1989年版。
- 李学勤著，傅杰编：《失落的文明》，上海：上海文艺出版社，1997年版。
- 李扬帆：《走出晚清：涉外人物及中国的世界观念之研究》，北京：北京大学出版社，2005年版。
- 李耀仙：《廖平与近代经学》，成都：四川人民出版社，1987年版。
- 李泽厚：《中国近代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年版。
- 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，2005年版。
- 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，2017年版。
- 林庆彰：《清代经学研究论集》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2002年版。
- 林庆彰编：《中国经学史论文选集》，台北：文史哲出版社，1992年版。
- 刘家平、苏晓君主编：《中国历史人物别传集》，北京：线装书局，2003年版。
- 刘起釪：《尚书学史》，北京：中华书局，1989年版。

- 刘师培:《刘申叔遗书》, 南京: 江苏古籍出版社影印, 1997 年版。
- 刘小枫:《拥彗先驱》, 上海: 华东师范大学出版社, 2019 年版。
- 刘宗通:《失落的天书——〈山海经〉与古代华夏世界观》, 北京: 商务印书馆, 2006 年版。
- 陆宝千:《清代思想史》, 上海: 华东师范大学出版社, 2009 年版。
- 路新生:《经学的蜕变与史学的“转轨”》, 上海: 上海古籍出版社, 2006 年版。
- 路新生:《中国近三百年疑古思潮研究》, 上海: 上海人民出版社, 2001 年版。
- 罗检秋:《嘉庆以来汉学传统的衍变与传承》, 北京: 中国人民大学出版社, 2006 年版。
- 罗检秋:《近代诸子学与文化思潮》, 北京: 中国社会科学出版社, 1998 年版。
- 罗检秋:《文化新潮中的人伦礼俗 1895-1923》, 北京: 中国社会科学出版社, 2013 年版。
- 罗志田:《变动时代的文化履迹》, 上海: 复旦大学出版社, 2010 年版。
- 罗志田:《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》, 北京: 中华书局, 2003 年版。
- 罗志田:《民族主义与近代中国思想》, 台北: 东大图书公司, 1998 年版。
- 罗志田:《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》, 武汉: 湖北人民出版社, 1999 年版。
- 吕思勉:《吕思勉读史札记》, 上海: 上海古籍出版社, 1982 年版。
- 蒙默编:《蒙文通学记》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1993 年版。
- 蒙文通:《经史抉原》, 成都: 巴蜀书社, 1995 年版。
- 蒙文通著, 蒙默编:《川大史学·蒙文通卷》, 四川大学出版社, 2006 年版。
- 潘斌:《二十世纪中国三礼学史》, 南京: 南京大学出版社, 2016 年版。
- 彭林主编:《清代学术讲论》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005 年版。
- 彭明辉:《历史地理学与现代中国史学》, 台北: 东大图书股份有限公司, 1995 年版。
- 彭明辉:《晚清的经世史学》, 台北: 麦田出版社, 2002 年版。

- 钱穆：《国学概论》，北京：九州出版社，2011年版。
- 钱穆：《经学大要》，北京：九州出版社，2011年版。
- 钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：九州出版社，2011年版。
- 钱穆：《学籀》，北京：九州出版社，2011年版。
- 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：九州出版社，2011年版。
- 钱穆：《素书楼馀渚》，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年版。
- 桑兵：《晚清民国的国学研究》，上海：上海古籍出版社，2001年版。
- 桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，桂林：广西师范大学出版社，2007年版。
- 沈玉成、刘宁著：《春秋左传学史稿》，南京：江苏古籍出版社，1992年版。
- 史革新：《晚清理学研究》，北京：商务印书馆，2007年版。
- 宋翔凤：《论语说义》，北京：华夏出版社，2018年版。
- 孙春在：《清末的公羊思想》，台北：台湾商务印书馆，1985年版。
- 孙燕京：《晚清社会风尚研究》，北京：中国人民大学出版社，2002年版。
- 孙喆：《康雍乾时期舆图绘制与疆域形成研究》，北京：中国人民大学出版社，2003年版。
- 汤志均等著：《西汉经学与政治》，上海古籍出版社，1994年版。
- 汤志钧：《近代经学与政治》，北京：中华书局，1989年版。
- 汤志钧：《经学史论集》，台北：大安出版社，1995年版。
- 田汉云：《中国近代经学史》，西安：三秦出版社，1996年版。
- 汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年版。
- 汪荣祖：《中国大同思想资料》，北京：中华书局，1959年版。
- 汪荣祖：《走向世界的挫折——郭嵩焘与道咸同光时代》，北京：中华书局，2006年版。
- 王爱和著，金蕾、徐峰译：《中国古代宇宙观与政治文化》，上海：上海古籍出版社，2018年版。
- 王葆玟：《今古文经学新论》，北京：中国社会科学出版社，1997年版。
- 王葆玟：《西汉经学源流》，台北：东大图书公司，1994年版。

王德威著，宋伟杰译：《被压抑的现代性——晚清小说新论》，北京：北京大学出版社，2005年版。

王尔敏：《近代经世小儒》，桂林：广西师范大学出版社，2008年版。

王尔敏：《晚清政治思想史论》，桂林：广西师范大学出版社，2005年版。

王尔敏：《中国近代思想史论》，北京：社会科学文献出版社，2003年版。

王尔敏：《中国近代思想史论续集》，北京：社会科学文献出版社，2005年版。

王汎森：《近代中国的史家与史学》，上海：复旦大学出版社，2010年版。

王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，北京：生活·读书·新知三联书店，2018年版。

王汎森等著：《中国近代思想史的转型时代》，台北：联经出版社，2007年版。

王国维：《观堂集林》，北京：中华书局，1959年版。

王家俭：《清史研究论薮》，台北：文史哲出版社，1994年版。

王健文：《奉天承运——古代中国的“国家”概念及其正当性基础》，台北：东大图书公司，1995年版。

王林：《西学与变法——〈万国公报〉研究》，济南：齐鲁书社，2004年版。

魏彩莹：《经典秩序的重构：廖平的世界观与经学之路》，台北：联经出版公司，2018年版。

文廷海：《清代春秋穀梁学研究》，成都：巴蜀书社，2006年版。

吴雁南等主编：《中国近代社会思潮（1840-1949）·第一卷》，湖南教育出版社，1998年版。

萧艾著：《王湘绮评传》，湖南：岳麓书社，1997年版。

萧公权著、汪荣祖译：《康有为思想研究》，北京：中国人民大学出版社，2014年版。

萧功秦：《儒家文化的困境：中国近代士大夫与西方挑战》，成都：四川人民出版社，1986年版。

熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年版。

熊月之：《中国近代民主思想史》，上海：上海社会科学院出版社，2002年版。

- 徐复观：《中国经学史的基础》，北京：九州出版社，2014年版。
- 薛化元：《晚清“中体西用”思想论（1861-1900）》，台北：稻乡出版社，2001年版。
- 杨念群：《儒学地域化的近代型态——三大知识群体互动的比较研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年版。
- 杨向奎：《大一统与儒家思想》，北京：中国友谊出版公司，1989年版。
- 杨向奎：《清儒学案新编》，济南：齐鲁书社，1994年版。
- 尹德新主编：《历代教育笔记资料·清代部分》，北京：中国劳动出版社，1993年版。
- 余定国著，姜道章译：《中国地图学史》，北京：北京大学出版社，2006年版。
- 余英时：《知识人与中国文化的价值》，台北：时报文化出版社，2007年版。
- 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，2006年版。
- 余英时著，程嫩生、罗群等译：《人文与理性的中国》，上海：上海古籍出版社，2007年版。
- 约瑟夫·R.列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年版。
- 约瑟夫·塞比斯著，王立人译：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，北京：商务印书馆，1973年版。
- 曾亦，郭晓东：《春秋公羊学史》，上海：华东师范大学出版社，2017年版。
- 张岱年：《国学今论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年版。
- 张灏著，崔志海、葛夫平译：《梁启超与中国思想的过渡（1890-1907）》，南京：江苏人民出版社，1993年版。
- 张灏著，高力克、王跃译：《危机中的中国知识分子：寻求秩序与意义·1890-1911》，北京：中央编译出版社，2016年版。
- 张灏著，任锋编校：《转型时代与幽暗意识》，上海：上海人民出版社，2018年版。
- 张寿安：《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，石家庄：河北教育出版社，2001年版。

张勇主编：《中国思想史参考资料集·晚清至民国卷》，北京：清华大学出版社，2005年版。

张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年版。

章太炎：《程师》，《章太炎全集·第4册》，上海：上海人民出版社，1982年版。

章太炎：《国故论衡》，北京：商务印书馆，2010年版。

章太炎：《国学概论》，上海：上海古籍出版社，1997年版。

赵伯雄：《春秋学史》，济南：山东教育出版社，2004年版。

赵沛：《廖平春秋学研究》，成都：巴蜀书社，2007年版。

赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年版。

郑大华、黄兴涛、邹小站主编：《戊戌变法与晚清思想文化转型》，北京：社会科学文献出版社，2010年版。

郑大华、邹小站主编：《思想家与近代中国思想》，北京：社会科学文献出版社，2005年版。

郑师渠：《思潮与学派——中国近代思想文化研究》，北京师范大学出版社，2005年版。

支伟成：《清代朴学大师列传》，长沙：岳麓书社，1998年版。

支伟成：《清代朴学大师列传》，长沙：岳麓书社，1998年版。

钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，北京：中华书局，2000年版。

钟肇鹏：《求是斋丛稿》，成都：巴蜀书社，2001年版。

周昌龙：《新思潮与传统——五四思想史论集》，南昌：百花洲文艺出版社，2004年版。

周开庆：《民国四川人物传记》，台北：台湾商务印书馆，1966年版。

朱维铮：《求索真文明——晚清学术史论》，上海：上海古籍出版社，1996年版。

朱维铮：《中国经学史十讲》，上海：复旦大学出版社，2002年版。

朱维铮：《周予同经学史论著选集》，上海：上海人民出版社，1996年版。

邹振环：《晚清西方地理学在中国》，上海：上海古籍出版社，2000年版。

邹振环：《影响中国近代社会的一百种译作》，北京：中国对外翻译出版社，1996年版。

左玉河：《从四部之学到七科之学-学术分科与近代中国知识系统之创建》，上海：上海书店出版社，2004年版。

（四）期刊

鲍有为：上海交通大学经学文献研究中心编：《经学文献研究集刊·第十六辑》，上海：上海古籍出版社，2016年。

蔡方鹿：《廖平早期的进步政治思想》，《四川师范大学学报》，1987年1期。

陈德述：《廖平关于孔子托古改制的思想》，《儒学文化新论》，成都：巴蜀书社，1995年。

陈德述：《廖平论孔子托古改制思想评述》，《西南师范大学学报》，1986年3期。

陈德述：《著名今文经学家廖平的哲学思想》，《儒学文化新论》，成都：巴蜀书社，2005年。

陈东辉，闵若凡：《廖平研究文献目录》，《儒藏论坛》，2017年1期。

陈其泰：《廖平与晚清今文经学》，《清史研究》，1996年1期。

崔海亮：《近百年来廖平研究述评》，《西华大学学报》，2012年6月第31卷第3期。

崔海亮：《中西冲突背景下传统经学的困境——以廖平的〈地球新义〉为中心》，《西华大学学报》（哲学社会科学版），2011年第4期。

代天才，冉金娥：《论廖平对〈尚书〉文本的怀疑与整理》，《安顺学院学报》，2018年第4期。

丁亚杰：《晚清四川经学家的〈春秋〉研究》，《儒藏论坛》，2007年刊。

丁亚杰：《制度与秩序：论廖平〈春秋左氏古经说疏证〉》，《经学研究集刊》，2007年第3期。

冯庆：《廖平的诗经天学与古今文质之辨》，《国际比较文学》（中英文），2019年第3期。

- 傅正：《政治地理学与清末的文明史观》，《上海大学学报》(社会科学版)，2019年第2期。
- 郇积意：《汉代今、古学的礼制之分——以廖平〈今古学考〉为讨论中心》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，2006年第1期。
- 胡楚生：《廖平〈春秋三传折中〉析评》，《经学研究集刊》，2007年第3期。
- 黄开国：《驳廖平经学思想转变的胁迫说》，《四川师范大学学报》，1987年5期。
- 黄开国：《廖平〈知圣篇〉考辨》，《四川师范大学学报》，1990年6期。
- 黄开国：《廖平的古今中西观》，《四川大学学报》(哲学社会科学版)，1990年1期。
- 黄开国：《廖平经学第四变及其评价》，《东山师专学报》，1992年2期。
- 黄开国：《廖平经学第一变的思想准备》，《重庆师院学报(哲学社会科学版)》，1985年3期。
- 黄开国：《廖平经学六变的变因》，《中国哲学史研究》，1989年2期。
- 黄开国：《廖平经学六变的发展逻辑》，《四川大学学报(哲学社会科学版)》，1992年2期。
- 黄开国：《廖平经学六变时间略考》，《成都大学学报(社会科学版)》，1987年1期。
- 黄开国：《廖平经学述评》，《社会科学辑刊》，1989年4期。
- 黄开国：《廖平与经学的终结》，《哲学研究》，1987年10期。
- 黄开国：《廖平早年思想变化及其对经学六变的意义》，《天府新论》，1993年5期。
- 黄开国：《廖平分今古的二个重要论点》，《甘肃社会科学》，1993年4期。
- 黄开国：《清代学术三大发明之一——廖平的平分今古之论》，《南京大学学报(哲学人文社会科学)》，1992年4期。
- 黄开国：《廖平〈公羊三十论〉的〈春秋公羊〉学》，《西华大学学报》(哲学社会科学版)，2012年第5期。
- 金观涛、刘青峰：《19世纪中日韩的天下观及甲午战争的爆发》，《思想》，第3期，2006年版。

金观涛、刘青峰：《从“天下”、“万国”到“世界”——晚清民族主义形成的中间环节》，《二十一世纪》，第94期，2006年版。

景海峰：《清代经学的解体和儒学形态的现代转换》，载《孔子研究》，2000年第3期。

李长春：《清儒的“三世”说与廖平的“制度”论》，《中山大学学报(社会科学版)》，2016年，第05期，第93-104页。

林淑贞：《廖平经学六变所建构的历史图像》，《中国学术年刊》，1997年3月第18期。

刘丽涛：《廖季平的“天人学”探原》，《社会科学研究》，1984年2期。

刘青峰、金观涛：《19世纪中日韩的天下观及甲午战争的爆发》，《思想》，第3期，2006年版。

刘小枫：《“诗言志”的内传理解——廖平的〈诗纬〉新解与中国的现代性问题》，《安徽大学学报》(哲学社会科学版)，2018年第3期。

路新生：《廖平〈今古学考〉学思想体系中的几个问题》，《中国近三百年疑古思潮史纲》，上海：复旦大学出版社，2014年版。

骆凤文，黄诗玉：《从“今古平分”的学术起轫到“天人合圆”的大成境界：国学大师廖平“六变学术”析评》，《宜宾学院学报》，2010年第1期，第19-24页。

茅海建：《戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适》，收入氏著：《戊戌变法史事考》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年版。

皮迷迷：《被“建构”的今、古文经学及其意义——另一种看待廖平今、古学之辨的视角》，《哲学门》，2016年第2期。

舒大刚：《廖季平经学第三变变因当议》，《社会科学研究》，1984年4期。

田玉：《廖平经学研究述评》，《中国文史哲研究集刊》(台北)，1995年第二期。

田中千寿：《廖平〈公羊〉学试探——以〈何氏公羊解诂三十论〉中出现的〈王制〉为中心》，《儒藏论坛》，2019年第1期。

汪晖：《从〈海国图志〉到春秋国际公法》，收入《思想史上的个人、社会与国家国际学术研讨会会议论文集》，上册，2003年10月9日至11日，香港中文大学中国文化研究所。

王锐：《“全球大一统之制”：〈地球新义〉与廖平的中外形势论》，《浙江学刊》，2019年第3期。

徐仁甫：《廖季平经学思想的衍化》，载中国人民政治协商会议四川省委员会文史资料研究会编《四川文史资料选辑》第35辑，成都，四川人民出版社，1985年。

许子滨：《廖平说〈春秋〉‘筑王姬之馆于外’之意论》，《经学研究集刊》，2007年第3期。

杨世文：《尊孔·弘道·经世：廖平的经学建构》，《蜀学》，2012年刊。

叶树勋：《晚清学术流变中春秋穀梁学的新发展》，《中州学刊》，2018年第4期。

张凯：《“今”“古”之争：四川国学院时期的廖平与刘师培》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第2期。

章伟文：《邵雍的历史哲学思想探析》，《中国哲学史》，2007年，第03期，第93-99页。

郑万耕、张奇伟：《廖季平经学第四变及其哲学思想》，《社会科学研究》，1986年1期。

郑伟：《廖平“穀梁学”体系研究初探》，《古代文明》，2013年第4期。

钟肇鹏：《廖季平哲学思想与经学的终结》，《社会科学研究》，1983年5期。

（五）学位论文

李长春：《经典与历史——以〈知圣篇〉为中心对廖平经学的考察》，中山大学博士论文，2009年。

王志红：《廖平易学思想研究》，山东大学硕士学位论文，2018年。

辛龙凯：《廖平〈诗经〉学研究》，河北师范大学硕士学位论文，2016年。

张远东：《廖平〈诗经〉研究述评》，西南大学硕士学位论文，2008年。

赵媛媛：《廖平〈穀梁春秋经传古义疏〉研究》，北京师范大学硕士学位论文，2010年。